مختلف الطول

كتاب البيان لابن الحاجب عربي

[illegible]

٩٨٢

كتاب البيان المختصر المنسوب

للإمام العالم العلامة جمال الدين أبي عمرو عثمان بن عمر المالكي المعروف بابن الحاجب

نوره الله برحمته

٩٨٧

لابن الحاجب

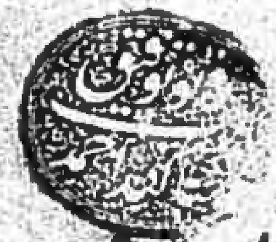
كتاب بيان المختصر

من تصانيف الأستاذ العلامة المحقق

جامع المسند عز ناصر الملة والدين

عبد الله محمد الأصفهاني سقى الله ثراه

جعل الجنة مثواه بمنه وكرمه



شرح ابن الحاجب في الاصول للاصفهاني

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي اظهر بدايع مصنوعاته على احسن النظام ، وخصص من بينها نوع الانسان بمزيد الطول
والانعام ، وهدى اهل السعادة منهم للايمان والاسلام ، وارشدهم طريق معرفه استنباط قواعد
الاحكام ، ليباشروا الحلال منها ويجانبوا الحرام ، واشهد ان لا اله الا الله ذو الجلال والاكرام
واشهد ان محمدا عبده ورسوله الذي فضله على جميع الانام ، صلى الله عليه وسلم وعلى اله واصحابه الغر الكرام
ما مطر غمام ، وعطر كمام ، **اما بعد** فقد تطابق قاضي العقل وهو لا يبدل ولا يعزل ،
وشاهد الشرع وهو المزكي المعدل على ان ارجح المطالب ، وارخ المكاسب ، واعظم المواهب ، والدرر
الرغايب هو العلم لانه عمل القلب الذي هو اشرف الاعضاء ، وسعي العقل الذي هو اعز الاشياء ، وناهيك
كمالا ومرتبة ، وجلالا ومنقبة ، بقوله عز وجل شهد الله انه لا اله الا هو والملايكة واولو العلم قايما
بالقسط فانه بدا بنفسه ، وثنى بملايكته ، وثلث باولي العلم ، واشرف العلوم واكملها ، وانفع المعارف
واجلها هو العلوم الشرعيه ، والمعارف الدينيه ، اذ بها يحصل انتظام المعاش في الدنيا ، ويحصل اغتنام
الارتياش في العقبى ، وكان علم اصول الفقه من جملتها في الرتبه العظمى ، والدرجه العليا ،
اذ جمع فيه الراي والشرع ، واصطحب فيه العقل والسمع ، وما صنف فيه من الكتب الشريفه والزبر
اللطيفة مختصر منتهى الوصول والامل في علمي الاصول والجدل ، من مصنفات الامام الفاضل المحقق
العلامه جمال الدين ابي عمرو عثمان بن عمر المالكي المعروف بابن الحاجب تغمده الله بغفرانه ، وكساه
حلل رضوانه ، كتاب صغير الحجم ، وجيز النظم ، غزير العلم ، كثير الاسم ، مشتمل على محض المهم ، فتصديت
لان اشرحه شرحا يبين حقايقه ، ويوضح دقايقه ، ويذلل الاوابد من الفاظ صعابه ، ويكشف عن وجوه المعاني
نقابه ، مقتصدا غير مختصر اختصارا يودي الى الاخلال ، ولا مطنب اطنابا يفضي الى الاملال ساعيا
في حل مشكلاته ساعيا وفتح معضلاته ، وتقرير معاقده ، وتحرير قواعده ، ودفع الشبهات الواردة على مقاصده
وتنبيه بيان المختصر والماموال من حسن اخلاق من هو منصف وعن مشرب الحق مغترف انه اذا اطلع
على خطا وسهو ان يصححه مصلحا لا مفسدا ، ومعاونا لا معاندا ، ومعاضدا لا محاسدا ، اللهم وفقنا لسلوك
طريق الرشاد ، وطريق السداد ، وها انا اشرع في المقصود بعون الله وحسن توفيقه **قص** ويحصر سرح
المختصر لا الاصول لان هذه القسمه قسمة الكل الى اجزائه والمبادي على الوجه الذي اخذه لا يكون
اي من اجزاء الاصول لما سنذكره **قص** في المبادي والادله السمعيه والاجتهاد والترجيح **سرح**
باقسامها من اجزاء الاصول ... قبل الشروع في بيان انحصاره فيها ان لكل علم مبادي ومسايل وموضوعا فالمبادي في قوله هي مبادي اصول الفقه
والادله السمعيه والاجتهاد والترجيح موضوعه لان الاصولي يبحث فيه عن احوالها الموصله الى الاحكام

ولسو

والسمعيه استثمارها عنها على وجه كلي ويعلم من ذلك ان مسايله تلك الاحوال المبحوث فيه عنها وفيه نظر لان هذا
الكلام لا يفيد الا ان المذكور فيه عايد الى المبادي والموضوع والمسايل والغرض ليس هذا بل الحصر في الاربعه
المذكوره على ما لا يخفى وقيل ان المقصود بالقصد الاول من تاليف هذا المختصر العلم بالاحكام ولا يمكن الا بمعرفتها
ولها طرق وللطرق امور يتعلق بها من جهة افضايها الى التمكن من العمل فاذا لا يكون المذكور الا امرا له مدخل
في المعرفه وهو اما ان يكون المعرف نفسه اولا والاول هو الادله السمعيه والثاني اما ان يتوقف المعرف
عليه اولا والاول المبادي والثاني اما ان يكون امرا به يحصل غلبه طريق على اخر عند التعارض اولا والاول
الترجيح والثاني الاجتهاد اذ ليس لغير الاجتهاد بعد الثلاثه تعلق بالتمكن من العمل اصلا لانه بعد تحقق
الثلاثه اذا بذل المكلف جهده وعرفها حصلت معرفه الاحكام وتمكن من العمل المقصود بالقصد الاول
وهذا وان كان اقرب من الصواب لكن فيه خلل وذلك لان المراد من الاجتهاد اما معرفته او نفسه فان كان
الثاني فباطل لان نفس الاجتهاد لا يكون من اجزاء المختصر وان كان الاول فلا نسلم انه ليس بعد الثلاثه لغير
الاجتهاد تعلق التمكن من العمل لان الفقه غير البليه وله تعلق بالتمكن من العمل والاولى ان يقال المقصود من
تاليف هذا المختصر معرفه كيفيه استنباط الاحكام من الادله التفصيليه فما يذكر فيه الا امرا له مدخل
في المعرفه فالمذكور فيه اما ان يتوقف البحث والشروع عليه اولا والاول المبادي والثاني اما الادله التي يستنبط
منها الاحكام اولا والاول الادله السمعيه اذ لا مجال للعقل عندنا والثاني اما ان يكون ترجيح الدلايل بعضها
على بعض عند التعارض لان الادله السمعيه لكونها ظنيه يقع فيها التعارض اولا والاول الترجيح والثاني
الاجتهاد اذ ليس لغير الاجتهاد بعد البليه تعلق بمعرفه كيفيه الاستنباط بالضروره والبيان على هذا
الوجه وان كان لكن ان يناقش فيه لكن اندفع به النقض الوارد على الوجه الذي قبله **قص** فالمبادي حده
وفايدته واستمداده **شرح** المبادي باصطلاح المنطقيين هي ما يبدا به قبل المقصود لذاته لتوقف
ذات المقصود عليه فقط وهي اما تصورات وهي تصور الموضوع واجزايه وجزيياته واعراضه
الذاتيه وتسمى الحدود واما تصديقات وهي المقدمات التي يولف منها قياسات العلم وتسمى القضايا المتعارفه
ان كانت بينة وهي المبادي على الاطلاق والا فان كان تسليمها مع مسامحه وحسن ظن بالمعلم تسمى
اصولا موضوعه وان كان مع استنكار وتشكك سميت مصادرات والمبادي بهذا المعنى من
اجزاء العلم وقد تطلق على معنى اخر وهو ما يبدا به قبل المقصود لتوقف ذاته عليه او تصوره او
الشروع فيه وبهذا المعنى لا يكون من اجزاء العلم بتمامها ضروره دخول الحد وتصور الغايه وبيان
الاستمداد فيها مع انها لا يكون من اجزاء العلم والمراد بقوله فالمبادي هو الثاني لا الاول لان تصور
العلم وتصور غايته وبيان انه يستمد من اي العلوم لا يكون مباديا بالمعنى الاول ويكون مباديا بالمعنى
الثاني لان الشروع في العلم وتصوره موقوف عليها وان لم يكن من اجزايه فلا يكون جزءا من اصول الفقه
وان كانت جزءا من المختصر **قص** اما حده لقبا **شرح** اي حد اصول الفقه واللقب علم يتضمن مدحا او ذما
واصول الفقه لقب منقول عن المركب الاضافي فمفهومه الاضافي غير صادق على مفهومه اللقبي اما انه

بلغ قراءة

لقب فلان اصول الفقه وسيله الى استنباط الاحكام الشرعيه التي بها انتظام المعاش في الدنيا واغتنام
الارتياش العقبى وهو من اعظم المدارج واما ان مفهومه الاضافي غير صادق على مفهومه اللقبي لان مفهومه اللقبي
هو العلم ومفهومه الاضافي هو متعلق العلم فلا يصدق عليه فقص فالعلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط
الاحكام الشرعيه الفرعيه عن ادلتها التفصيليه شرح لا يمكن حد نوع من العلوم الا بذكر متعلقه لان اضافه
العلم الى متعلقه اما داخله فيه او عارضه لازمه له على اختلاف الرائين فلذلك قيد العلم بالقواعد والمراد
بالعلم هنا الاعتقاد الجازم المطابق الثابت لموجب قطعي والقواعد هي الامور الكليه المنطبقه على الجزئيات
ليتعرف احكامها منها وهي عام لانها جمع معرف باللام واحترز بها عن العلم بالامور الجزئيه وعن العلم ببعض
مسايل الاصول لانه وان كان من الاصول لكنه ليس نفسه لان بعض الشي غيره وقوله يتوصل بها الى استنباط الاحكام
احترز به عن العلم بالقواعد التي تستنبط منها الصنايع والعلم بالماهيات والصفات وفي ذكر التوصل اشاره
الى انه طريق غير مقصود بالذات بل بالعرض وقيل خرج بالاحكام اي جميعها علم الخلاف لانه علم بقواعد يستنبط منها
بعض الاحكام لا كلها وفيه نظر لانه يلزم ان يكون علم الخلاف جزءا من الاصول وليس كذلك وقوله الشرعيه احترز به
عن الاحكام الاصطلاحيه والعقليه وقوله الفرعيه احترز به عن الاصوليه وقوله عن ادلتها التفصيليه لا
يحترز به عن شي لان المراد من الاحكام الفقهيه وهي لا تكون الا كذلك هذا تحرير الحد واما الشبهات الوارده عليه
فمنها انه لا يطرد لانطباقه على الخلاف وقد اجيب عنه بان الخلاف علم بالقواعد التي يستنبط بها بعض الاحكام
وهذا الجواب ضعيف لما ذكرناه بل الحق ان يقال خرج بقيد الاستنباط علم الخلاف لانه علم بقواعد يتوصل
بها الى حفظ الاحكام المستنبطه او ردها ولا يتوصل بها الى الاستنباط ومنها انه قد اعتبر في الحد اضافه
العلم الى المعلوم والاضافه الى المعلوم خارجه عن حقيقته لانه صفه حقيقيه يلزمها الاضافه وقد اجيب
عنه بان العلم المطلق اختلف في كونه صفه حقيقيه او اضافيه وعلى التقديرين لا تندفع الشبهه اما على الثاني
فظاهر واما على الاول فلانه لا يلزم ان يكون علم اصول الفقه صفه حقيقيه اذ القوم سموا في اصطلاحهم
العلم المضاف الى الكلمه المذكوره اصول الفقه فلا يكون المعلوم الذي هو متعلق العلم خارجا وفيه نظر لان المعلوم
خارج عن العلم سواء كان العلم المضاف الى الكلمه المذكوره صفه حقيقيه او اضافيه والجواب عنه انا لا نم
ان الاضافه الى المعلوم خارجه عن العلم المضاف الى الكلمه المذكوره لان المراد من علم الاصول هو العلم المضاف
لا العلم المطلق ولين سلمنا خروجها لكن لا نم ان التعريف بالامر الخارجي ليس بحد لان المراد بالحد المعرف
الجامع المانع لا الحد الحقيقي المركب من الذاتيات ومنها ان القواعد تتناول خبر الواحد والقياس وكل
واحد منها قاعده ظنيه فكيف يصح ان يكون معلوما واجيب عنه لا كلام في الجنس صح ذلك الاذ كل
واحد يفيد الظن وبهذا الاعتبار يسمى مظنونا ومن جهه انه دل القاطع على وجوب اتباع الظن
يكون معلوما وفيه نظر لان القاطع دل على العلم بوجوب العمل بمقتضاه ولا يدل على العلم بنفسه
فلا يكون معلوما من هذه الجهه بل الجواب ان يقال لا نم ان كل واحد من القياس وخبر الواحد
قاعده بل كون كل منهما مفيدا للظن قاعده والظن متعلق بما افاده والعلم متعلق بنفسه ولا
امتناع في تعلق العلم لشي يكون ما افاده مظنونا فقص واما حده مضافا فشرح حد اصول
الفقه من حيث هو مضاف لان من حيث هو لقب انما يعرف اذا عرف مفرداته فقص فالاصول الادله شرح

الاصول

الاصول جمع اصل وهو ما يحتاج اليه الشي وقيل ما يبنى عليه الشي وفسرها ههنا بالادله واللام في الاصول
والادله للعهد والمعهود الاصول المضاف والادله السمعيه وهذا التعريف لفظي مناسب لما في اللغه
لان الادله يحتاج اليها الشي ويبنى عليها فقص والفقه العلم بالاحكام الشرعيه الفرعيه عن ادلتها التفصيليه
بالاستدلال شرح الفقه لغه الفهم قال الله تعالى لا يفقهون تسبيحهم اي لا يفهمون وفي الاصطلاح
ما ذكره والعلم قد مر تفسيره وقد يطلق على القدر المشترك بين الظن والتقليد واليقين وهو الاعتقاد
الراجح والاحكام سيأتي تفسيرها والجهه الموجبه للنسبه الى الشرع كون تعلقها او كون العلم بتعلقها
مستفادا منه لا كون وجودها منه كما قيل فانه غير صحيح لان وجود الحكم يتحقق قبل الشرع لكونه قديما
والجهه الموجبه للنسبه الى الفرع كون ادلتها التفصيليه متفرعه على الادله الاصوليه او كونها متعلقه
بالعمل الذي هو فرع العلم والادله التفصيليه هي الامارات ومتعلق العلم اما ان يكون قايما بذاته اولا والاول
الذوات كالجواهر والثاني اما ان يكون مبدا للتغير اولا والاول الافعال والثاني اما ان يكون مقتضيا للنسبه
مفيده اولا والاول الاحكام والثاني الصفات الحقيقيه فخرج بالاحكام العلم بالذوات والصفات الحقيقيه والافعال
وبالشرعيه الاحكام العقليه وبالفرعيه الاصوليه وبقوله عن ادلتها التفصيليه علم الله تعالى ورسوله
وعلمنا بوجوب الصلاه والزكاه والحج لان علمنا بهذه الاشيا ضروري غير محتاج الى دليل وبالاستدلال اعتقاد
المستفتي والباقي قوله بالاحكام متعلق بمحذوف تقديره العلم المتعلق بالاحكام وليس المراد من العلم بها
تصورها لانه من مبادي اصول الفقه ولا التصديق بثبوتها في انفسها فانه من مسايل الكلام بل التصديق
بكونها متعلقه بالافعال كقولنا شرب النبيذ حرام والبيع حلال وامثال ذلك بقي ههنا بحث وهو ان التصديق
بالوجه المذكور بمعنى اليقين او بمعنى الاعتقاد الراجح المتناول لليقين والظن والتقليد قال بعض الشارحين
لو كان بمعنى اليقين اي الاعتقاد الجازم المطابق لا لمحض التقليد وتعلق قوله عن ادلتها التفصيليه بالفرعيه
لم يدخل التقليد لان اعتقاد المقلد غير يقيني ويخرج علم الباري بالاستدلال لا بقيد عن ادلتها التفصيليه
على تقدير تعلقها بالفرعيه لان تفرع الاحكام عن ادلتها التفصيليه لا يوجب تفرع العلم المتعلق بها
وفيه نظر لان فرعيه الاحكام عنها اما من حيث الوجود او من حيث العلم والاول باطل ضروره كون الحكم
قديما والثاني يلزم تفرع العلم والعجب انه ذكر بعد هذا في شرحه ان الفرعيه صفه للاحكام وهي باعتبار
التصور لا باعتبار الوجود اذ عدم الادله لا يوجب عدمها وعدم الفرع مترتب على عدم الاصل وهي فرع
باعتبار العلم بحصولها للافعال وايضا الاحكام ليست هي فروعا بل منسوبه الى الفرع والحق ان العلم بالمعنى
الاعم وقوله عن ادلتها التفصيليه متعلق بالعلم وبه خرج علم الله تعالى ورسوله وعلمنا بوجوب الصلاه
والزكاه لانه غير مستفاد من الادله وما قيل ان علم الله تعالى بالاحكام عن الادله التفصيليه لان
العلم بالعله مستلزم للعلم بالمعلول فباطل لان الادله لا تكون علله للاحكام بل تكون امارات
لها لا كما قيل ان الدليل بالمعنى المذكور وهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري يمنع ان يكون
علمه تعالى عن الادله ضروره امتناع حصول العلم بالنظر لان ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه جاز ان

الى وجودها الذهنى وخصوصها بحسب
بع

يكون مستلزما للمطلوب الخبري من غير ان ينظر فيه فلا يلزم من حصول علم تعالى بحق الادلة حصوله بالنظر
فان قيل فعلى هذا قيد الاستدلال ضايع لانه يخرج بقيد عن ادلتها التفصيلية علم الله ورسوله وعلمنا بوجوب
الصلاة والزكاة والحج واعتقاد المستفتي لانه ليس شي منها حاصلا عن الادلة التفصيلية واجيب
عنه بانا لا نم ان اعتقاد المستفتي ليس بحاصل عن ادلتها التفصيلية وذلك لان اعتقاد المستفتي مستند
الى علم المفتي المستند الى الادلة التفصيلية فاعتقاد المستفتي مستند الى الادلة التفصيلية وقولنا
العلم الحاصل عن الادلة التفصيلية لا يقتضي ان يكون حاصلا عنها بلا واسطة فقوله بالاستدلال يخرج اعتقاد
المستفتي لانه وان كان حاصلا عنها لكنه ليس بالاستدلال فان قيل ما فايدة عدم خروجه بقوله عن ادلتها التفصيلية
يمكن ان يقال فايدة عدم خروجه بالاستدلال احسن بان يقدره بالاستدلال عليه اي على العلم واعتقاد المستفتي
لم يستدل عليه هذا اذا اريد بالعلم المعنى الاعم واما اذا اريد بالعلم المعنى الاخص يلزم بطلان التعريف من وجهين
الاول انه لم يتناول العلم اعتقاد المستفتي فلم يحتج الى قيد يخرجه فيكون قيد الاستدلال ضايعا والثاني
انه ترد الشبهة المشهورة وهي ان الفقه من باب الظنون لانه مستفاد من الادلة الظنية والمستفاد من
الظني ظني فكيف يصح ان يكون علما وما ذكروه في جوابه ضعيف اما تقرير الجواب فهو ان يقال لا نم ان
الفقه من باب الظنون لان المراد من العلم بالاحكام العلم بوجوب العمل بالاحكام وهو قطعي لانه ثابت بدليل قطعي
وذلك لان المجتهد اذا ظن الحكم حصل عنده مقدمتان قطعيتان احدهما ان هذا الحكم مظنون وهي ضرورية
والثانية ان كل ما هو مظنون وجب العمل به للاجماع ولان الظن هو الحكم بالطرف الراجح فاما ان يعمل به وبالطرف
الاخر فيلزم الجمع بين النقيضين او لا بهذا ولا بذاك فيلزم ارتفاع النقيضين او بالمرجوح فقط فيلزم ترجيح
المرجوح وهو خلاف العقل فتعين العمل بالطرف الراجح قطعا ويلزم من هاتين المقدمتين قولنا هذا الحكم يجب
العمل به قطعا الا انه وقع الظن في طريقه لانه وقع محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى ولا يلزم من كون
المحمول ظنيا كون القضية ظنية اما بيان ضعفه فمن وجوه منها ان الاحكام لا تدل على وجوب العمل بها الا
على سبيل المجاز والالفاظ المجازية لا تعتبر في التعريفات فان قيل لا نم ان الالفاظ المجازية لا تعتبر في التعريف
فان الحدود الناقصة والرسوم الناقصة الناقصة لا تدل على ماهية المحدود والمرسوم الا بالمجاز اجيب
عنه بان لفظ الحد الناقص والرسم لم يرد بهما المحدود والمرسوم والا كان تعريفا للشي بنفسه بل اريد بهما
المفهوم المطابقي ودلالتهما على مفهومهما المطابقي بالحقيقة لا بالمجاز ومنها ان العلم بوجوب العمل بها مستفاد
من الدليل الاجمالي والفقه من الادلة التفصيلية فان قيل لا نم انه من الدليل الاجمالي لان الصغرى في كل قياس مغايرة
للصغرى في الاخر لان المعلوم به وهو قولنا مظنون في كل منها يغاير المعلوم به في الاخر لان ظن كل حكم مستفاد
عن دليل خاص به فيكون مغايرا للظن الحاصل من دليل اخر وتغاير الظن يوجب تغاير المظنون من حيث هو
مظنون اجيب عنه بان التغاير بهذا الاعتبار غير كاف في كون الدليل تفصيليا ومنها انه لا نم ان قولنا
كل ما هو مظنون وجب العمل به قطعي قوله للاجماع قلنا لا نم ان الاجماع يفيد القطع لانه مبني على الادلة
الظنية والمبني على الظني ظني ولين سلمنا ان ادلة الاجماع قطعية لكن لا نم ان هذا الاجماع بلغ الينا بالتواتر
حتى يفيد القطع والوجه الثاني في بيان قطعيته ضعيف لانا لا نم انه اذا لم يعمل بواحد من الطرفين يلزم

رفع النقيضين في الواقع لجواز ان لا يعمل بواحد منهما لعدم الجزم به مع ان الواقع لا يخلو عن احدهما
وايضا لا نم انه اذا عمل بالمرجوح يلزم خلاف العقل وانما يلزم ذلك ان لو كان المرجوح عند المجتهد
مرجوحا في الواقع وهو ممنوع لا يقال لان الظن هو الحكم بالطرف الراجح في الواقع لانا نقول المراد بالراجح
في الواقع اما ان يكون هو الثابت فيه او غيره فان كان الاول فلا نم ان الظن هو الحكم بالطرف الراجح لجواز
كذبه وان كان الثاني فبينوه حتى يتصور ولا ثم نتكلم عليه ثانيا ومنها انه يلزم انحصار جميع الفقه
في الوجوب فيخرج عنه العلم بالندب والكراهة والحرمة والاباحة مع انه من الفقه بالاتفاق فان
قيل التعرض للوجوب على سبيل التمثيل لان المراد هو العمل بمقتضى الظن بالاحكام على الوجه المظنون علم حرمته
فان ظن وجوبه علم وجوب العمل به وان ظن حرمته العمل بها وكذا الباقي اجيب عنه بان القياس
المذكور لا يفيد الا وجوب العمل بمقتضى الظن فان قيل المراد وجوب اعتقاد الحكم على الوجه المظنون فانه اذا كان
الندب مظنونا وجب اعتقاد ندبيته اجيب عنه بانه لا دلالة لقوله العلم بالاحكام على ذلك فح يكون
التعريف فاسدا قص واورد ان كان المراد البعض لم يطرد لدخول المقلد وان كان الجميع لم ينعكس لثبوت لا ادري
شرح الحد يجب ان يكون مساويا للمحدود لان الاخص اخفى والاعم لا يدل على الاخص اصلا فيجب تحقق
المحدود عند تحقق الحد وهو الاطراد وانتفاؤه عند انتفائه وهو العكس فالسوال ان يقال ان الحد غير صحيح لانه
اما غير مطرد او غير منعكس لان المراد بالاحكام بعضها او جميعها فان كان الاول يلزم عدم اطراد الحد ضرورة
تحققه بدون تحقق المحدود لان المقلد عالم بعض الاحكام فيصدق على علمه حد الفقه ولا يكون علمه فقها لان
المقلد لا يسمى فقيها وان كان الثاني يلزم عدم الانعكاس ضرورة تحقق المحدود بدون الحد لان الايمة المجتهدين فقهاء وهم
لا يعلمون جميع الاحكام ضرورة ثبوت لا ادري بالنسبة اليهم لانه سئل مالك عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين منها
لا ادري قص واجيب بالبعض ويطرد لان المراد بالادلة الامارات وبالجميع وينعكس لان المراد تهيؤه للعلم بالجميع
شرح اجاب المصنف عنه على كل واحد من شقي الترديد اما على الاول فبانا لا نم عدم الاطراد قوله ضرورة
دخول المقلد فيه قلنا المراد من الادلة الامارات وهي التي تفيد الظن ويحتاج في الاستدلال بها الى معرفة التعارض
وح لا يخلو اما ان يكون المراد بالمقلد من كان علمه بالاحكام عن الامارات المذكورة بالاستدلال او غيره فان كان الاول
فلا نم انه لا يكون فقيها حتى يلزم عدم الاطراد وان كان الثاني فلا نم صدق الحد عليه حتى يلزم ايضا عدم الاطراد
واما على الثاني فبانا لا نم عدم الانعكاس قوله لثبوت لا ادري قلنا لا نم انه اذا ثبت لا ادري بالنسبة الى الكل
يلزم عدم الانعكاس وانما يلزم ان لو كان المراد من العلم بجميع الاحكام العلم بها بالفعل بل المراد تهيؤ العالم
للعلم بجميعها وح يجوز ان يكون العلم بهذا المعنى متحققا مع ثبوت لا ادري والمراد بالتهيؤ الاستعداد القريب
الى الفعل عند حصول الطرق والتمكن من الاستنباط قص واما فايدته فالعلم باحكام الله تعالى شرح
اعلم ان فايدة اصول الفقه معرفة احكام الله تعالى التي يتوصل بها الى السعادات في الاولى والدرجات في الاخرى
قص واما استمداده فمن الكلام والعربية والاحكام شرح هذا هو القسم الثالث من المبادي وقد جمع فيه فايدتين
احدهما بيان انه من اي علم يستمد والثانية بيان بعض ما يستمد منه والاولى ليست من المبادي المصطلحة عند
المنطقيين بخلاف الثانية قص اما الكلام فلتوقف الادلة الكلية على معرفة الباري تعالى وصدق المبلغ ويتوقف على دلالة المعجز

شرح الادلة الكلية التي هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس من حيث هي ادلة يتوقف على معرفة الباري تعالى وصدق المبلغ وهو الرسول صلى الله عليه وسلم وصدقه يتوقف على دلالة المعجزة على صدقه وكل ذلك من الكلام وقوله الادلة الكلية يتناول الادلة الاجمالية التي تستفاد منها الادلة التفصيلية والادلة التي تثبت بها مسايل الاصول قص واما العربية فلان الادلة من الكتاب والسنة عربية شرح الادلة التي يستفاد منها الاحكام الشرعية ماخوذة من الكتاب والسنة وهما عربيتا الدلالة فيتوقف دلالتهما على معرفة الموضوعات اللغوية من جهة الحقيقة والمجاز والخصوص والعموم والافراد والتركيب والاشتراك والترادف والنقل والاضمار وغيرها قص واما الاحكام فالمراد تصورها ليمكن اثباتها او نفيها والا جا الدور شرح اما استمداد الاصول من الاحكام فمن جهة التصور لان قصد الاصولي يتوجه الى معرفة كيفية استنباط الاحكام من الادلة ولا شك ان معرفة كيفية استنباط الاحكام يتوقف على تصور الاحكام ولان الاحكام اما محمولات المسايل كقولنا معنى الامر الوجوب ومعنى النهي التحريم او متعلق بها كقولنا العام اذا خصص يكون حجة في الباقي فلابد من تصورها ليمكن اثباتها او نفيها واما التصديق بالاحكام من حيث هي متعلقة بافعال المكلفين على سبيل التفصيل فلا يكون استمداد الاصول منه لان التصديق بها من مسايل الفقه وهو يتوقف على الاصول فلو استمد الاصول منه لزم الدور ولذا التصديق بها من حيث هي محمولات مسايل الاصول او متعلقاتها لا تكون من المبادي لان المسايل يتوقف على المبادي فلو استمد الاصول منه لتوقف على نفسه وهو محال واعلم ان التصديق بوجود الاحكام من حيث هو من مسايل الكلام فيكون من مبادي الاصول والتصديق بالاحكام من حيث تعلقها بالافعال لا يكون من المبادي لما ذكرنا فقول المصنف والا جا الدور انما يستقيم لو حمل على ما ذكرنا قص الدليل لغة المرشد والمرشد الناصب والذاكر وما به الارشاد شرح قيل ان قوله الدليل لغة مبادي اللغة من المبادي الكلامية وانما ابتدا بها لانه لما ذكر ان استمداده من الكلام والعربية والاحكام اراد ان يبين ما يستمد منه على الترتيب فبدا بالكلام وفيه نظر لان بحث الدليل والقواعد المنطقية غير مخصوص بالكلام والنسبة الى الكلام كالنسبة الى الاصول لان المنطق الة لجميع العلوم الكسبية والاولى ان يقال لما ذكر الدليل في حد الاصول والفقه ولم يسبق شي يعرف منه الدليل اراد ان يشير الى معناه والدليل في اللغة هو المرشد وما به الارشاد والمرشد هو الناصب للعلامة او الذاكر لها وما به الارشاد العلامة التي نصبت للتعريف فعلى هذا يكون ما به الارشاد معطوفا على المرشد لا على الذاكر ويمكن ان يكون معطوفا على الذاكر لان المرشد كما يطلق على الناصب للعلامة يطلق على العلامة المنصوبة اذ الفعل قد ينسب الى الالة كما في قولك السكين قاطع قص وفي الاصطلاح ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري شرح فما لا يمكن ان يتوصل وما يمكن ان يتوصل الا بالنظر وما يمكن ان يتوصل بالنظر لا بصحيحه وما يمكن ان يتوصل بصحيحه لا الى مطلوب خبري لا يسمى شي منها دليلا فخرج عنه المقدمات الكاذبة التي يمكن ان يتوصل بالنظر الفاسد فيها الى مطلوب خبري ضرورة امتناع التوصل بصحيح النظر فيها الى مطلوب خبري لان النظر انما يكون صحيحا اذا كانت مادته صادقة ودخل فيه المقدمات الصادقة التي يمكن ان يتوصل بالنظر الصحيح والفاسد فيها الى مطلوب خبري وامكان التوصل بالنظر الفاسد فيها الى مطلوب خبري لا ينافي امكانه بصحيح النظر فيها الى مطلوب خبري وخرج عنه ما يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب تصوري اعني الاقوال الشارحة وانما قال يمكن ولم يقل يتوصل بالفعل ليتناول الدليل الذي لم ينظر فيه وخرج عنه القضايا المترتبة ترتيبا صحيحا اذ المترتبة لا يمكن ان يتوصل بالنظر الصحيح فيها ودخل في هذا التعريف الامارة لان المطلوب الخبري

التصديق

اعم

اعم من ان يكون علميا او ظنيا قص وقيل الى العلم فيخرج الامارة شرح اي وقيل في تعريفه ان الدليل ما يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بالمطلوب الخبري فيخرج عنه الامارة لانه لا يتوصل بصحيح النظر فيها الى العلم بالمطلوب الخبري بل الى الظن به فالدليل بالمعنى الثاني اخص مطلقا من الدليل بالمعنى الاول قص وقيل قول مولف من قضايا يكون عنه قول اخر شرح اي وقيل في تعريفه انه قول مولف من قضايا اي قضيتان فصاعدا فقوله فصاعدا يتناول القياس البسيط والمركب وقوله يكون عنه اي اعم من ان يكون لازما او غيره ليتناول الامارة وخرج عنه قضيتان لم يحصل عنهما شي اخر وقوله قول اخر اي يكون مغايرا لكل واحد من القضيتين ليخرج عنه مجموع اية قضيتين اتفقتا فانه يستلزم احديهما قص وقيل يستلزم لنفسه فتخرج الامارة شرح وقيل في تعريف الدليل انه قول مولف من قضايا يستلزم لنفسه قولا اخر اعم من ان يكون الاستلزام بينا او غيره فيتناول الاشكال الاربعة والقياس الاستثنائي ويخرج عنه بقوله لنفسه قياس المساواة كقولنا أ مساو لب وب مساو لج فانه يلزمه أ مساو لج ولكنه لا لنفسه بل بواسطة مقدمة اجنبية اي مقدمة غير لازمة لاحدى مقدمتي القياس وهو قولنا كل ما هو مساو لب مساو لج وكذا خرج عنه القول المولف من قولين المستلزم لقول اخر بواسطة عكس نقيض احدى مقدمتيه كقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يستلزم قولنا جزء الجوهر جوهر ولكن لا لنفسه بل بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية وهو قولنا وما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر وكذا خرج عنه الامارة فانها لا تستلزم لنفسها قولا اخر لانه ليس بين الامارة وما تفيده ربط عقلي يقتضي لزوم القول الاخر عنها والدليل بالمعنى الثالث اخص منه بالمعنى الاول من وجه ضرورة صدق الاول بدونه عند عدم القول وصدق الثالث بدونه على القضايا المرتبة ترتيبا صحيحا وصدقهما معا على الاقوال التي يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيها الى المطلوب الخبري وكذا بين الثاني والثالث عموم من وجه وكذا بين الرابع وبين كل واحد من الاول والثاني والرابع اخص من الثالث مطلقا ضرورة خروج الامارة عنه وقول من قال ان ذكر خصوصية القول ملغى اذ استحضار المعنى على وجه يكون ملزوما ولو لم يتخلل القول ولم يتلفظ به يكون دليلا الا اذا ثبت في الاصطلاح مخصوصا بالقول وح يجب تخصيص ما في قوله ما يمكن ايضا بالقول فيه ما فيه لجواز ان يصطلح قوم على تخصيص الدليل بالقول وقوم على عدم تخصيصه به قص ولا بد من مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه فمن ثم وجبت المقدمتان شرح اراد ان يبين ان الدليل لا بد وان يكون مركبا من مقدمتين وذلك لان المطلوب الخبري اذا كان مجهولا فلا بد وان يكون في الدليل امر يوجب العلم او الظن به وذلك الامر يسمى الوسط والى هذا اشار بقوله ولا بد من مستلزم للمطلوب حاصل والوسط لا بد وان يكون حاصلا للمحكوم عليه فتحصل الصغرى والمحكوم به حاصلا له او مسلوبا عنه او الوسط حاصلا له او مسلوبا عن المحكوم به فتحصل الكبرى فمن ثم وجبت المقدمتان واعلم ان ما ذكره مخصوص بالشكل الاول وبضروب الشكل الثاني التي صغراها موجبة ولا يختص بالاقتراني الحملي بل يعم الاقتراني الشرطي ايضا ويمكن ان يكون مراد المصنف بيان الشكل الاول فقط لان باقي الاشكال ترجع اليه فيكون تقدير كلامه ولا بد من مستلزم حاصل للمحكوم عليه والمحكوم به حاصل له او مسلوب عنه قص والنظر الفكر الذي يطلب به علم او ظن شرح لما ذكر النظر في تعريف الدليل اراد ان يشير الى معناه والنظر يطلق على البصري وعلى الفكري والمراد هنا هو الثاني فلذلك

البطلان ... (حاشية)

قال النظر الفكر والفكر يطلق على حركة النفس بالقوة التي في مقدم الدماغ المسمى بالدودة أية حركة
كانت اعم من ان تكون في المحسوسات او في المعقولات وعلى حركتها اذا كانت من المطالب الى المبادي
ورجوعها عنها الى المطالب وقد يرسم الفكر بالمعنى الثاني بانه ترتيب امور حاصلة في الذهن ليتوصل بها
الى استحصاله وقد يطلق على حركة النفس من المطالب الى المبادي من غير ان يحصل الرجوع منها الى المطالب
جزا منه ولما كان مراد المصنف هو الفكر بالمعنى الثاني قال الذي يطلب به علم او ظن تصورا او تصديقا
قص والعلم قيل لا يحد فقال الامام لعسره شرح اختلف العلما في حقيقة العلم وفي تحديده لا
لخفاها بل لغاية وضوحها فذهب قوم الى انه لا يمكن تحديده فقال امام الحرمين لعسره وذكر الغزالي في
المستصفى انه يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس الذاتي فان اكثر المدركات الحسية
مثل الروائح والطعوم مما يعسر حده لصعوبة الاطلاع على ذاتياتها المشتركة والمختصة واذا كان حال المدركات
كذلك فما قولك في الادراكات ولكن يكشف الشرح معناه بتقسيم ومثال وهذا يدل على انه اراد بتحديده التحديد
بالحد الحقيقي لا بتعريفه مطلقا فيسقط سوال من قال ان المثال والتقسيم ان افادا التمييز صلحا للتعريف الرسمي
والا لم يصلحا للتعريف وعلل الشارح التعريف بالعسر اذ فيه اضافة اشتبهت انها من عوارضه او من ذاتياته
وفيه نظر لان هذا الاشتباه لا يمنع التعريف غاية ما في الباب انه يمنع تحديده بالحد الحقيقي لا مطلقا بل بالنسبة
الى من اشتبه عليه قص وقيل لانه ضروري من وجهين احدهما ان غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره كان دورا
شرح قال الامام فخر الدين الرازي انه لا يمكن تحديده لكونه ضروريا من وجهين احدهما انه لو لم يكن ضروريا لامتنع
تصوره والثاني ظاهر الفساد فالمقدم مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن ضروريا لكان كسبيا اذ لا واسطة بينهما ح لا
يعلم الا بغيره لامتناع كون الشي معرفا لنفسه وغير العلم لا يعلم الا بالعلم فيتوقف معرفة العلم على غيره ومعرفة غيره عليه
فيلزم الدور فيلزم امتناع تصوره قص واجيب بان توقف تصور العلم على حصول العلم بغيره لا على تصوره فلا دور
شرح تقرير الجواب ان يقال توقف تصور غير العلم على حصول نفس العلم بغيره لا على تصور العلم بغيره وحصول
نفس العلم لا يتوقف على العلم بغيره بل تصور العلم يتوقف على العلم بغيره فلا دور فان قيل تصور غير العلم هو حصول
العلم بغيره فلم يصح قوله توقف تصور غير العلم على حصول العلم بغيره اجيب بان تصور غير العلم اخص من
حصول العلم بغيره لان العلم ينقسم الى التصور والتصديق ولا امتناع في توقف الخاص على العام فحاصل تقرير
الجواب ان غير العلم يتوقف تصوره على حصول العلم لا على تصوره وتصور العلم يتوقف على حصول الغير لا على تصوره
وهو باطل فان تصور العلم لا يتوقف على حصول الغير بل على تصوره لان تصور المحدود يتوقف على تصور الحد قص
الثاني ان كل احد يعلم وجوده ضرورة شرح الوجه الثاني ان كل احد يعلم وجوده ضرورة وهو علم خاص واذا كان
العلم الخاص ضروريا كان مطلق العلم اولى بان يكون ضروريا قص واجيب بانه لا يلزم من حصول امر تصوره او
تقدم تصوره شرح تقريره ان العلم الخاص يستلزم حصول العلم المطلق ولا يلزم من حصول امر تصوره او
تقدم تصوره وانما الدليل على ذلك دفع لوهم هو ان يقال ان حصول العلم يستلزم تصوره حال حصوله
او قبله وقال بعض الشارحين في تقرير الوجه الثاني ان مطلق العلم لو لم يكن بديهيا لما كان تصديق بديهي واللازم
باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان مطلق العلم لو توقف على الكسب والتصديق احد قسمي العلم المتوقف على مطلق
العلم لتوقف التصديق على الكسب لان المتوقف على المتوقف على الشي متوقف على ذلك الشي وقرر جوابه على

هذا الوجه

٦

هذا الوجه وهو ان المصنف اعترض على الملازمة وعلى ان الدليل المذكور يمنع الملازمة بانه لا يلزم من حصول امر تصوره
ولا تقدم تصوره اي لا يلزم من حصول العلم ببداهة التصديق تصور العلم ولا تقدم تصوره اذ المراد ببداهة التصديق
ان العلم بالنسبة بين طرفيه حصل بغير برهان وحصول العلم بالانتساب بين طرفيه لا يستدعي تصوره ولعل هذا
الشارح اذا لاحظ قوله اذ المراد ببداهة التصديق ان العلم بانتساب طرفيه حصل بغير برهان وتفكر في تفسير البداهة
لم يجد هذا الجواب كما ينبغي لان العلم ببداهة التصديق على الوجه فقرره علم بعلم خاص والعلم بالعلم الخاص مستلزم للعلم
بالعلم المطلق فحصول العلم ببداهة التصديق يستدعي تصور العلم بل الجواب ان يقال لا نسلم ان تصور مطلق العلم لو كان
بالكسب يلزم كسبية التصديق قوله لان التصديق يتوقف على مطلق العلم ومطلق العلم يتوقف على الكسب قلنا لا نسلم ان
مطلق العلم يتوقف على الكسب بل تصور مطلق العلم يتوقف على الكسب والتصديق البديهي يتوقف على حصول العلم
ولا يلزم من حصول العلم تصوره او تقدم تصوره قص ثم نقول لو كان ضروريا لكان بسيطا اذ هو معناه ويلزم ان يكون
كل معنى علما شرح لما ابطل الدليلين استدل على امتناع كونه ضروريا وبنى على تعريف التصور الضروري بانه لا يتقدمه
تصور يتوقف عليه لانتفا التركيب في متعلقه فقال لو كان العلم ضروريا لكان بسيطا والثاني باطل فالمقدم مثله
اما الملازمة فلانه لا معنى للضروري الا كونه بسيطا لان الضروري ما لا يتوقف تصوره على تصور غيره فيكون بسيطا
والا لكان تصوره موقوفا على تصور جزئه الذي هو غيره واما بطلان التالي فلانه لو كان بسيطا لكان كل معنى علما
والتالي ظاهر الفساد فالمقدم مثله بيان الملازمة ان العلم يصدق عليه المعنى فلو لم يكن كل معنى علما لكان المعنى اعم من
العلم فيلزم تركيب العلم من المعنى المشترك ومن امر اختص به وقد فرض كونه بسيطا هذا خلف وفيه نظر اذ لا نسلم انه
لو كان العلم اخص من المعنى يلزم تركبه لجواز ان يكون المعنى عرضا عاما للعلم وايضا غايته انه يلزم ان لا يكون العلم
ضروريا بالتفسير الذي ذكره ولا يلزم ان لا يكون ضروريا بالتفسير الذي اعتبره الجمهور وهو ما لا يتوقف حصوله
على طلب وفكر فان الضروري بهذا المعنى يجوز ان يكون مركبا لجواز ان يكون اجزاؤه ضرورية فلا يحتاج الى طلب
وفكر وان كان تصوره موقوفا على تصور اجزائه الذي هو غيره قص واصح الحدود صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض
شرح لما ابطل عند المصنف تحديد العلم قال واصح الحدود اي الحد الصحيح صفة وهي ما يقوم بغيره فيتناول
العلم وغيره قوله توجب تمييزا اي توجب تمييز النفس الاشيا تخرج الصفات النفسانية التي لا توجب تمييز النفس
مثل السخاوة والشجاعة والحزن والفرح وغير ذلك فانها وان كانت توجب تمييز موصوفها عن غيره لا
توجب تمييز النفس الاشيا قوله لا يحتمل النقيض يوجه يخرج عنه الظن والاعتقاد والوهم فانها وان كانت
توجب تمييز النفس الاشيا لكنه يحتمل النقيض اما في العقل او في الخارج ومعنى قوله تمييزا لا يحتمل النقيض ان العلم
يوجب تمييز النفس في متعلقه على وجه لا يمكن وقوع نقيض المتعلق لا في العقل ولا في الخارج قص فيدخل ادراك الحواس
كالاشعري شرح اي فيدخل ادراك النفس المحسوسات بواسطة الحواس الظاهرة والباطنة في حد العلم كما هو
مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ولعل له ان يقول هذا الحد اما ان يكون للعلم بالمعنى الاعم المنقسم الى التصور والتصديق
او للعلم بالمعنى الاخص الذي هو قسم من اقسام التصديق فان كان الاول فقيد لا يحتمل النقيض غير صحيح لان
الظنون والاعتقادات علم بهذا المعنى وهي تحتمل النقيض وايضا التصورات الساذجة وهو حصول صورة

الشي من غير اعتبار كونه مطابقا او غير مطابق علم بهذا المعنى ولم يعتبر عدم احتمال النقيض فيه وان كان الثاني
فلا يتم اندراج ادراك الحواس تحت الحد فص والا زيد الامور العينية شرح اي وان لم يسم ادراك الحواس علما زيد
على الحد المذكور لفظه في الامور المعنوية ليخرج عنه ادراك الحواس فان المعنى قد يطلق على مقابل المحسوس فص
واعترض بالعلوم العادية فانها تستلزم جواز النقيض عقلا شرح تقرير الاعتراض ان الحد غير منعكس ضرورة خروج
بعض اقسام العلم منه وذلك لان العلم لا بد ان يكون له موجب وموجبه اما الحس او غريزة العقل او البرهان
او العادة والحد لا يتناول العلوم العادية اي التي موجبها العادة لان العلوم العادية تستلزم جواز
النقيض عقلا اي العقل يحكم بان العلوم العادية يجوز ان يقع نقيض متعلقها في الواقع فان الجبل اذا علم في
بالعادة كونه حجرا جاز ان ينقلب ذهبا عقلا لان ذلك ممكن لذاته والممكن جاز ان يقع بقدرة الفاعل المختار
فيخرج عن الحد فص واجيب بان الجبل اذا علم بالعادة انه حجر استحال ان يكون ح ذهبا ضرورة وهو المراد ومعنى
التجويز العقلي انه لو قدر لم يلزم منه محال لنفسه لا انه محتمل شرح تقرير الجواب ان الجبل اذا علم بالعادة
كونه حجرا استحال حالة تعلق العلم به ان لا يكون حجرا في الخارج ولا في العقل ضرورة استحالة اجتماع النقيضين
وهو المراد من عدم احتمال النقيض ومعنى التجويز العقلي انه لو قدر مقدر نقيض متعلق العلم لم يلزم من
تقديره محال لنفسه لانه ممكن لذاته قوله لا انه محتمل اي ليس معنى التجويز متعلق العلم يحتمل وقوعه بوجه
في جاز ان يكون النقيض محتملا في نفسه ولا يحتمل وقوعه لغيره فلا يلزم من التجويز العقلي الاحتمال فتندرج العلوم
العادية تحت الحد وتفسير التجويز العقلي بالامكان الخارجي والاحتمال بالامكان الذهني كما فعله بعض الشارحين
يوجب القدح في الجواب لان امكان انقلاب الحجر ذهبا في الخارج ينافي العلم وذلك لانه قد اعتبر في العلم
ان لا يحتمل نقيض المتعلق في الخارج ولا في العقل واذا كان النقيض ممكنا في الخارج لم يصدق انه لا يحتمل النقيض
بوجه فان قيل تفسيره بالامكان الذاتي ايضا ينافي العلم لانه ح يحتمل النقيض بوجه ضرورة احتماله لذاته
اجيب بان المراد بقولنا انه لا يحتمل النقيض بوجه انه لا احتمال له لا في الخارج ولا في العقل مطلقا
ولا بتشكيك مشكك فجاز ان يكون النقيض ممكنا لذاته ويكون ممتنعا في الخارج لغيره فح لا يحتمل بوجه من الوجوه
المذكورة فان قلت العادة تمنع احتمال النقيض في الذهن اما في الخارج فلا لان غاية حكم العادة الجزم ولا
يلزم ان يكون مطابقا اجيب بان النقيض يثبت بالعادة ان النقيض وان كان ممكنا لذاته ممتنع في الخارج
بغيره فص واعلم ان ما عنه الذكر الحكمي اما ان يحتمل متعلقه النقيض بوجه او لا والثاني العلم والاول اما ان
يحتمل النقيض عند الذاكر لو قدره او لا والثاني الاعتقاد فان طابق فصحيح والا ففاسد والاول اما ان يحتمل النقيض
وهو راجح او لا فالراجح الظن والمرجوح الوهم والمساوي الشك شرح لما فرغ من حد العلم اراد ان
يعرف الظن فذكر تقسيما يعرف منه الظن وغيره ليكون اتم فائدة واعلم ان الذكر الحكمي هو الكلام الخبري
وانما لم يجعل الحكم مورد القسمة لئلا يلزم خروج الوهم والشك عن مورد القسمة عند من يمنع مقارنتهما
للحكم ومتعلقه اي متعلق ما عنه الحكم الذكري النسبة الواقعة بين طرفي الخبر في الذهن فان الحكم تعلق
بها وما قيل ان الذكر الحكمي هو الكلام الموجود في اللفظ المشتمل على الحكم الخبري وما عنه الذكر الحكمي الكلام النفسي
الذي وضع الكلام اللفظي له ومتعلقه الموجود في الخارج فغير صحيح لان الموجود في الخارج لا يحتمل النقيض

ان نقيضه

الدال على معنى الخبر اي وان لم يكن [illegible] اللفظ وما عنه الذكر الحكمي هو [illegible] الكلام الذي [illegible]

في الخارج فلو

في الخارج فلو صح جعله موردا للقسمة الى ما لا يحتمل النقيض في الخارج والى ما يحتمله واذا تحقق هذا
فنقول ما عنه الذكر الحكمي اما ان يحتمل متعلقه النقيض بوجه من الوجوه سواء كان في الخارج او عند
الذاكر اما بتقديره في نفسه او بتشكيك مشكك اياه او لا يحتمل اصلا والثاني العلم والاول اما ان يحتمل النقيض
عند الذاكر بتقديره في نفسه او لا والثاني الاعتقاد فان طابق فصحيح والا ففاسد والاول وهو ان يحتمل النقيض
عند الذاكر لو قدره فاما ان يكون احتمال المتعلق راجحا عند الذاكر على احتمال النقيض وهو الظن او لا وح اما
ان يكون مرجوحا او لا والاول الوهم والثاني الشك وما قيل ان قول المصنف في قسم الاعتقاد فان طابق
فصحيح فيه تناقض فانه تناقض احتمال النقيض ومطلق الاعتقاد الذي هو المقسم يحتمله فغير صحيح لان قوله فان
طابق لا يقتضي الا عدم احتمال النقيض في نفس الامر وعند الذاكر بتقديره في نفسه فح لا يكون مناقضا
لاحتمال النقيض لجواز ان يحتمله بالتشكيك فص وقد علم بذلك حدودها شرح وقد علم بالتقسيم حدود
الاقسام وذلك لانه ذكر في كل قسم المورد الذي هو الامر المشترك والفصل الذي به تميز عن الاقسام الاخر
وقد علم في كل قسم ما به الاشتراك وما به الامتياز ولا نعني بالحد الا هذا ولنذكر حدودها على الترتيب فالعلم
ما عنه ذكر حكمي لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه لا في الواقع ولا عند الذاكر بتقديره ولا بالتشكيك والاعتقاد
الصحيح ما عنه ذكر حكمي يحتمل متعلقه النقيض عند الذاكر بتشكيك مشكك اياه فقط والفاسد ما عنه ذكر حكمي
يحتمل متعلقه النقيض عند الذاكر بتشكيك مشكك اياه ولا يحتمله بتقديره ويكون غير مطابق للواقع والظن
ما عنه ذكر حكمي يحتمل متعلقه النقيض عند الذاكر بتقديره مع كونه راجحا والوهم ما عنه ذكر حكمي يحتمل متعلقه
النقيض عند الذاكر بتقديره مع كونه مرجوحا والشك ما عنه ذكر حكمي يحتمل متعلقه النقيض مع تساوي طرفيه
عند الذاكر ولما كان الاصول علما استدلاليا والعلوم الاستدلالية تحتاج الى المنطق ذكر المصنف رحمه الله
القواعد المهمة من المنطق اقتداء بالغزالي رحمه الله تعالى فص والعلم ضربان علم بمفرد ويسمى تصورا
ومعرفة وعلم بنسبة ويسمى تصديقا وعلما شرح اعلم ان المراد بالنسبة اسناد شيء الى شيء بالنفي او
الاثبات وبالمفرد ما يقابله فكانه فرض النسبة لاستلزامها التركيب مركبا وما ليس بنسبة لكونه مقابلا لها
مفردا لان المفرد مقابل المركب والعلم قسمان علم بمفرد مثل علمنا بمعنى الانسان والكاتب وعلم بنسبة لا بمعنى
حصول صورتها في العقل فانه من قبيل الاول بل بمعنى ايقاعها او انتزاعها اعني الحكم مثل حكمنا بان الانسان
كاتب او ليس بكاتب ويسمي المنطقيون الاول تصورا والثاني تصديقا وبعض العلماء يسمي الاول معرفة والثاني علما
تاسيا بقول النحاة ان المعرفة يتعدى الى مفعول واحد والعلم الى مفعولين وقال بعض الشارحين وهو ظاهر وعلم
النسبة الحكم والمفرد ما ليس بحكم والعلم بما ليس بحكم يندرج تحته العلم بنفس النسبة وحقيقتها تسمى
تعلق بالحكم لا بحسبه بل بحصوله هو التصديق والتصديق ليس بحكم وان قال به بعض المتاخرين اذ التصديق
الحكم والحكم ليس بقسم منه وتوقفه عليه لا يقتضي ان يكون قسما منه لجواز ان يكون توقف المشروط على الشرط
وهذا الكلام لا يخلو عن خبط لانه جعل العلم بحصول الحكم تصديقا لا الحكم نفسه والنسبة ح ولقائل ان يقول
ان العلم بحصول الحكم ان كان تصور حصول الحكم يلزم ان يكون التصديق تصورا وان كان غيره فليبين ليتصور معناه

رحمه الله

اولا ثم يتكلم عليه ثانيا وايضا يلزم ان يكون الحكم خارجا عن التصديق لان المعلوم خارج عن العلم ولم يقل
احد ان الحكم خارج عن التصديق بل اختلفوا في انه نفس التصديق او داخل فيه وايضا التصديق والتكذيب الفقويان
يعرضان لحصول الحكم لا للعلم به فتسميه الحكم بالتصديق اولى منه فان قيل العلم من مقوله ان ينفعل والحكم اعني
الايقاع او الانتزاع من مقوله ان يفعل فكيف يصح تقسيمه الى التصديق الذي هو الحكم والى التصور قلت لا
محيص عن هذا الا باحد الامرين احدهما ان لا ينقسم العلم الى التصور والى التصديق بل الى التصور الساذج والى التصور مع
التصديق كما فعله الشيخ في الاشارات حيث قال كما ان الشي قد يعلم تصورا فكذلك قد يعلم تصورا معه تصديق
والثاني ان يفسر العلم بما هو اعم من الادراك ان قسم الى التصور والتصديق بان يقال المعاني الذهنية اما الادراك او غيره
والثاني اما الهيئة اللاحقة به اولا والاول اعني الهيئة اللاحقة به اما ان يقارنها احتمال الصدق والكذب اولا
والثاني مثل الهيئات اللاحقة في اقسام النسبة كالتمني والترجي والندا وغيرها والامر المشترك بين الادراك
والهيئة اللاحقة به المحتملة للصدق والكذب وهو المعنى الذهني المقيد بعدم القسمين الاخرين هو العلم والاشك
انه اذا فسر العلم به ينقسم الى الادراك الذي هو التصور والى الهيئة المذكوره التي هي التصديق قال وكلاهما
ضروري ومطلوب شرح اي كل واحد من التصور والتصديق ينقسم الى ضروري ومطلوب ويعرف الحد من
تعريفهما قال والتصور الضروري ما لا يتقدمه تصور يتوقف عليه لانتفا التركيب في متعلقه كالوجود والشي
شرح اعلم ان التصور اما ان يتقدمه تصور اولا والاول اما ان يكون موقوفا عليه اولا والضروري يتناول القسمين
اعني ما لا يتقدمه تصور وما يتقدمه تصور ولكن لا يتوقف عليه وقوله لانتفا التركيب في متعلقه تعليل لعدم
توقف التصور على تصور يتقدمه وذلك لانه اذا كان متعلقه بسيطا لم يتوقف تصوره على تصور متقدم عليه
وقوله كالوجود والشي مثالان لما يكون تصوره ضروريا ويلزم على هذا التفسير ان يكون كل مركب مطلوبا وهو
خلاف ما ذهب اليه الجمهور كما ذكر وايضا يلزم ان لا يكون البسايط تصورها موقوفا على تصور متقدم عليه وفيه
نظر لجواز ان يكون تصور البسيط موقوفا على تصور لازم خارج عن حقيقته قال والمطلوب خلافه
اي يطلب مفرداته بالحد شرح اي والتصور المطلوب خلاف التصور الضروري وهو ما يتقدمه تصور
يتوقف عليه لتحقق التركيب في متعلقه قوله اي يطلب مفرداته يعني مفردات التصور لكونه مركبا فاذا اريد تصوره
بالحد لا بد ان يطلب اجزاوه اولا ليحد المركب بها والبا في قوله بالحد للسببيه اي يطلب مفرداته بسبب حد المركب
وفي بعض النسخ فيحد قال والتصديق الضروري ما لا يتقدمه تصديق يتوقف عليه شرح التفسير
المذكور للتصديق موافق لما ذهب اليه الجمهور وحينيذ جاز ان يكون طرفاه كسبيين فما لا يتقدمه تصديق
او يتقدمه تصديق ولا يتوقف عليه وان كان تصور طرفيه او احدهما بالكسب يكون ضروريا قال
والمطلوب بخلافه اي يطلب بالدليل شرح اي التصديق المطلوب بخلاف التصديق الضروري اعني يتقدمه
تصديق يتوقف عليه فحينيذ يطلب ذلك التصديق بالدليل لان الموصل الى التصديق المجهول هو الدليل مثال
التصديق الضروري النفي والاثبات لا يجتمعان ومثال التصديق المطلوب العالم حادث قال واورد
على التصور ان كان حاصلا فلا طلب والا فلا شعور به فلا طلب شرح تقريره ان التصور يمتنع ان يكون مطلوبا
لانه اما ان يكون حاصلا او لا وعلى التقديرين يمتنع طلبه اما اذا كان حاصلا فلامتناع طلب الحاصل واما

اذا لم يكن حاصلا

واما اذا لم يكن حاصلا فلامتناع توجه الطلب نحو لان ما لا يكون مشعورا به يمتنع ان تكون النفس طالبة له
قال واجيب بانه يشعر بها ويعزيها والمطلوب تحصيل بعضها بالتعيين شرح تقرير الجواب ان يقال
لا نسلم ان التصور ان كان حاصلا يمتنع طلبه لان التصور قابل للشدة والضعف فيجوز ان يكون الماهية التي يطلب
تصورها مشعورا بها من جهة عارض من عوارضها بحيث لم يتميز في الذهن عن غيرها الذي هو مشعور به ايضا
من جهة عارض من عوارضه والمطلوب تصورها على وجه يعين ماهيتها بحيث يمتاز عن غيرها اي ما من تصور الشي
قد يكون ضعيفا بحيث لا يعين حقيقته بذلك التصور في الذهن ولا يتميز عن غيره فيه وقد يكون بحيث يتعين به حقيقته
ويتميز عن غيره فيه والحصول بالاعتبار الاول لا يمنع طلبه باعتبار الثاني قال واورد ذلك على التصديق شرح
تقريره كما في التصور قال واجيب بانه يتصور النسبة نفيا او اثباتا ثم يطلب تعيين احدهما ولا يلزم من تصور
النسبة حصولها والا لزم النقيضان شرح تقرير الجواب ان يقال لا نسلم ان التصديق اذا لم يكن حاصلا يمتنع طلبه
قوله لانه لا يكون مشعورا به قلنا لا نسلم انه اذا لم يكن حاصلا لا يكون مشعورا به لجواز ان يكون النسبة الايجابيه او السلبيه
متصوره ولا تكون حاصله فمن حيث التصور يتوجه الذهن نحوه ثم يطلب حصول احدهما اعني الحكم الايجابي او السلبي
على التعيين قوله ولا يلزم الى اخره اشاره الى جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال ان النسبة الايجابيه او السلبيه
اذا كانت متصوره كانت حاصله فيمتنع طلب حصولها وتقرير الجواب ان يقال لا يلزم من تصور شي حصوله فلا يلزم من
تصور الحكم الايجابي او السلبي حصوله والا يلزم اجتماع النقيضين اعني الحكم الايجابي والسلبي عند تعقل السلب لان
تعقل السلب لا يمكن الا بعد تعقل الايجاب واضافة السلب اليه اذ السلب المطلق لا تميز له ولا اختصاص وصح
قال ومادة المركب مفرداته وصورته هيئته الخاصه شرح اعلم ان جز المركب اما ان يكون المركب معه
بالقوه وهو المادة او بالفعل وهو الصوره ولما كان المركب مع مفرداته بالقوة ومع هيئته الخاصة بالفعل كانت
مفرداته المادة وهيئته الخاصة الصورة والهيئة الخاصة تاليف الاجزاء على وجه يطلق عليها الواحد قال
والحد حقيقي ولفظي ورسمي شرح لما ذكر ان التصور المطلوب يطلب بالحد اراد ان يشير الى معناه واقسامه
واحكامه وشرايطه والحد في اللغة المنع والمراد ههنا المعرف اي الجامع المانع وهو ثلثة اقسام لانه اما ان يكون
بحسب اللفظ او بحسب المعنى ويسمى الاول اللفظي والثاني اما ان يكون مشتملا على جميع الذاتيات اولا والاول الحد الحقيقي
والثاني الرسمي ويدخل فيه الحدود الناقصة وهو غير بعيد لانه لا يفيد الا تميز المحدود لان الناقص لا يفيد كنه
حقيقة الشي قال فالحقيقي ما انبا عن ذاتياته الكليه المركبه شرح اي الحد الحقيقي معرف دال على جميع
الذاتيات الكليه المجتمعة فقوله ما انبا كالجنس وقوله عن ذاتياته يخرج التعريف بالعرضيات وببعض الذاتيات
وقوله الكليه يخرج عنه المشخصات فانها ذاتية للشخص من حيث هو شخص لكن لا يحد بها لان الحد للكليات لا للشخصيات
وقوله المركبه يخرج الذاتيات التي لم يعتبر تركيبها على وجه يحصل الصوره الوحدانيه المطابقة فيسمى حدودا فانها لا
يسمى حدا حقيقيا قال والرسمي ما انبا عن الشي بلازم له مثل الخمر مايع يقذف بالزبد شرح اي الحد الرسمي معرف
انبا عن الشي بلازم له اي مختص به دون غيره لان اللام للاختصاص واحترز به عن العرض المفارق كالضاحك بالفعل
للانسان فانه لا يفيد التعريف وفي المثال المذكور نظر لانه غير لازم مختص بل عرض مفارق لكن لا مناقشة في المثال
قال واللفظي ما انبا بلفظ اظهر مرادف مثل العقار الخمر شرح اي الحد اللفظي ما انبا عن الشي بلفظ اظهر
مرادف فبقوله بلفظ يخرج الحد الحقيقي والرسمي وبقوله اظهر يخرج عنه اللفظ الاخفى والمساوي وبقوله مرادف

سادجا

مع مقابله

معرف

يخرج عنه اللفظ الاظهر المباين وفي تعريف الحد اللفظي مواخذه لان الخمر ما انبا عن العقار بلفظ اظهر مرادف
بل انبا عن نفسه ويمكن ان يدفع بالعنايه وهو ان يقال المحدود بالحد اللفظي معنى العقار من حيث هو موضوع له
العقار والحد معنى الخمر من حيث هو موضوع له الخمر ولا شك ان معنى الخمر من حيث هو موضوع له الخمر انبا عن معنى
العقار من حيث هو موضوع له العقار بلفظ وهو اظهر مرادف له قص وشرط الجميع الاطراد والانعكاس
اي اذا وجد وجد واذا انتفى انتفى شرح شرط الحدود الثلثه الاطراد والانعكاس من جانب الوجود اي
اذا وجد الحد وجد المحدود والانعكاس اي الاستلزام من جانب العدم اي اذا عدم الحد عدم المحدود والحاصل
ان الحد يجب ان يكون مساويا للمحدود والا كان اعم او اخص وهما لا يصلحان للتعريف اما الاعم فلانه لا دلالة
له على الاخص اصلا ولانه لا يفيد التميز واقل مراتب التعريف التميز واما الاخص فلانه اخفى من الاعم لانه اقل
وجودا منه ولما ذكر الذاتي في تعريف الحد الحقيقي اراد ان يشير الى معناه قص والذاتي ما لا يتصور فهم الذات
قبل فهمه كاللونيه للسواد والجسميه للانسان شرح الذاتي ما لا يتصور اي يمتنع فهم الذات قبل فهمه مثل
اللونيه للسواد والجسميه للانسان الاول مثال لذاتي العرض والثاني لذاتي الجوهر والذاتي بهذا التفسير متناول
لنفس الماهيه ولاجزايها فانها لا يمكن فهم الذات قبل فهمها وقيل ان هذا التعريف غير مانع ضروره صدقه على اللازم
البين للجنس وهو وهم لان اللازم البين للجنس لا يلزم ان يكون فهمه قبل فهم النوع ولا معه وتقدم فهم الجنس على فهم
النوع لا يقتضي تقدم فهم لازمه القريب عليه قص ومن ثم لم يكن لشي حدان ذاتيان شرح
اي ومن اجل ان فهم الذات لا يتصور قبل فهم الذاتي لم يكن لشي واحد حدان ذاتيان لان الحد الذاتي للشي يستلزم
تصوره تصور حقيقه الشي فاذا تصور حقيقه المحدود بالحد الاول فالحد الثاني ان كان عين الاول لم يكن لشي
واحد حدان ذاتيان وقد فرض خلافه هذا خلف وان كان غير الاول وقد تصور الماهيه بدونه ضروره
تصورها بالحد الاول يلزم ان لا يكون الحد الثاني ذاتيا له ضروره فهم الذات بدونه هذا خلف ولكن
ان يقرر على هذا الوجه وهو ان يقال ومن اجل ان الذاتي لا يتصور فهم الذات قبل فهمه لم يكن لشي واحد حدان
ذاتيان لان الحد الذاتي ما يفيد فهم الذات وفهم الذات لا يتصور الا بعد فهم جميع ذاته فالحد الذاتي ما يشتمل
على جميع الذاتيات ولا تعدد لجميع الذاتيات قص وقد يعرف بانه غير معلل وبالترتيب العقلي شرح
وقد يعرف الذاتي بما لا يعلل بعله ومعناه ان الذات لا تحتاج في اتصافها بالذاتي الى عله مغايره لعله الذات
فان السواد لون لذاته لا لشي اخر جعله لونا وقد يعرف الذاتي ايضا بالترتيب العقلي ومعناه انه يتقدم على
الذات في الوجودين اعني الذهني والخارجي والذاتي العدمين اي متى وجد الذات باحد الوجودين يحكم العقل بان
الذاتي وجد قبلها ومتى عدمت باحد العدمين يحكم بان الذاتي عدم قبلها لان التقدم في جانب الوجود بالنسبه
الى جميع الاجزا لان الكل لا يوجد الا اذا وجد جميع اجزايه وفي جانب العدم بالنسبه الى جز واحد لان الكل
ينتفي بانتفا جز واحد ولو فسر الترتيب بترتيب تعقل الذاتي على تعقل الشي بحيث لا يتخلف عنه لم يستقم
والا يلزم ان يكون الذاتي متاخرا في التعقل عن الشي لان الترتيب يقتضي التاخر وهو باطل لان تعقل الذات
يمتنع قبل تعقل الذاتي قص وتمام الماهيه هو المقول في جواب ما هو وجزوها المشترك
الجنس والمميز الفصل والمجموع منهما النوع شرح لما فسر الذاتي اراد ان يبين انحصاره في الجنس والفصل
والنوع اعلم ان لكل شي حقيقه هو بها هو وهي مغايره لجميع ما عداها لازما كان او مفارقا وتسمى تلك

الكليه

الماهيه وسوال السايل بما هو بحسب ما يقتضيه اللغه هو طلب حقيقه الشي فوجب ان يجاب
بتمام الماهيه ليكون الجواب مطابقا للسوال فتمام ماهيه الشي هو المقول في جواب ما هو كالحيوان
الناطق المقول في جواب السوال بما هو عن الانسان وتمام جز الماهيه المشترك هو الجنس كالحيوان
بالنسبه الى الانسان فانه تمام المشترك بين الانسان وبين غيره من الحيوانات وتمام الجز المميز
لها كالناطق بالنسبه الى الانسان هو الفصل ووجه الحصر ان الذاتي اما تمام ماهيه الشي او
داخل فيها والاول هو المقول في جواب ما هو والثاني اما ان يكون تمام الذاتي المشترك بين الماهيه وغيرها
اولا والاول هو الجنس والثاني هو الفصل سوا اختص بها او لم يختص اما اذا اختص بها فظاهر واما اذا لم
يختص بها فلانه ح لا يكون جزا لجميع الماهيات والا لا ينفي البسايط فيكون جزا لبعضها دون البعض
فيميزها عما لا يكون جزا له فيكون فصلا فان قيل على الوجه الذي ذكر المصنف لم ينحصر الجز في الجنس والفصل
لجواز ان يكون ماهيه مركبه من امرين او امور متساويه فلم يكن شي منها جنسا ولا فصلا ضروره عدم
اشتراكه وعدم كونه تمام الجز المميز اجيب بان هذا الاحتمال غير مطابق للوجود ومنع الغ لا اصول
القدما ولنا برهان دال على امتناعه في هذا الكتاب والمركب من الجنس والفصل النوع اعني الاضافي وقيل
يريد به النوع المطلق وهو وهم لان النوع يطلق على الاضافي والحقيقي بالاشتراك اللفظي لا المعنوي
حتى يقال للقدر المشترك بينهما النوع المطلق اللهم الا ان يراد بالمطلق غير ما فهمنا منه ح يكون اصطلاحا
جديدا قص والجنس ما اشتمل على مختلف بالحقيقه وكل من المختلف النوع ويطلق النوع على ذي
احاد متفقه الحقيقه فالجنس الوسط نوع بالاول لا الثاني والبسايط بالعكس شرح لما ذكر الجنس
والنوع اراد ان يذكر رسمهما فقوله ما اشتمل اي مقول في جواب ما هو اشتمل على مختلف بالحقيقه فيقوله في جواب
ما هو خرج الفصل والخاصه والعرض العام لان شيا منها غير مقول في جواب ما هو وبقوله بالحقيقه خرج
النوع لانه مقول في جواب ما هو مشتمل على مختلف بالعدد لا بالحقيقه وكل من المختلف الذي يقال عليه وعلى غيره
الجنس في جواب ما هو النوع بمعنى الاضافي واللام في المختلف للعهد والمعهود قوله مختلف بالحقيقه فخرج عنه
الفصل والخاصه والعرض العام لان الجنس لا يقال على شي منها في جواب ما هو الا انه يشكل بالصنف
والشخص فان الجنس مقول في جواب ما هو على اصناف الانواع واشخاصها وقيل اللام في المختلف للعهد
اي المختلف لذاته بالحقيقه فلا يرد النقض بالصنف والشخص لان اختلاف الشخص والصنف بالحقيقه لا
لذاته بل بواسطه النوع وهو ضعيف لان المعهود مختلف بالحقيقه لا مختلف بالحقيقه لذاته ولكن ان يجاب
عن الاشكال بانه اراد بالحقيقه في قوله مختلف بالحقيقه الماهيه من حيث هي هي من غير اعتبار العوارض
اللاحقه بها المصنفه او المشخصه واللام في قوله بالحقيقه يفيد هذا المعنى وح يخرج عنه الجنس والصنف
لان اختلافهما بالعوارض والنوع يطلق على معنى اخر ويسمى نوعا حقيقيا وهو ذو احاد اي مقول في جواب ما
هو ذو احاد متفقه بالحقيقه فبقوله في جواب ما هو خرج الفصل والخاصه والعرض العام وبقوله متفقه
بالحقيقه خرج الجنس والفرق بينهما ان الجنس الوسط كالجسم النامي نوع بالمعنى الاول لان فوقه جنس
يقال عليه وعلى غيره في جواب ما هو ولا يكون نوعا بالمعنى الثاني ضروره كونه مقولا في جواب ما هو
على مختلفه بالحقيقه وهي الانواع المندرجه تحته والبسايط اعني الماهيات التي لا جز لها كالوحده

لا يكون ذاتيه

والنقطه بالعكس اي يكون نوعا بالمعنى الثاني ضروره كونها مقوله في جواب ما هو على المتفقه بالحقيقه التي هي
افرادها ولا يكون نوعا بالمعنى الاول ضروره عدم اندراجها تحت جنس والالم يكن بسايط **قص**
والعرض بخلافه وهو لازم وعارض فاللازم ما لا يتصور مفارقته وهو لازم للماهيه بعد فهمها كالفرديه
للثلاثه والزوجيه للاربعه ولازم في الوجود خاصه كالحدوث للجسم والظلال والعارض بخلافه وقد لا يزول كسواد
الغراب والزنجي وقد يزول كصفره الذهب **شرح** العرض بخلاف الذاتي وهو ما يمكن فهم الذات قبل فهمه
وهو ينقسم الى لازم وعارض لانه ان لم يمكن مفارقته عن الشي فهو اللازم والا فهو العارض قوله فاللازم
ما لا يتصور مفارقته اي لا يمكن انفكاكه واللازم قسمان لازم للماهيه بعد فهمها اي يلزم فهمه بعد فهم الماهيه
من حيث هي كالفرديه للثلاثه والزوجيه للاربعه فانه يلزم فهم الفرديه بعد فهم ماهيه الثلاثه وكذا الزوجيه
للاربعه وانما قال بعد فهمها ليخرج عنه الذاتي وان كان لا حاجه اليه لانه خرج بقيد العرضي الا انه ذكره تاكيدا
ويمكن ان يقال خرج بقوله بعد فهمها لازم الماهيه في الوجود فانه لا يلزم فهمه بعد فهمها ولازم في الوجود اي يلزم
الماهيه في الوجود ولا يلزمها في الفهم والتصور ولهذا قال خاصه كالحدوث للجسم فانه يلزمه في الوجود ولا
يلزم فهمه بعد فهم الجسم ولذا اختلف في حدوث الجسم بعد تصوره وكالظل للجسم فانه لازم لماهيه الجسم في
الوجود لا في الفهم والفرق بين المثالين ان الاول لازم للجسم في الوجود من غير اعتبار شرط والثاني
لازم له في الوجود بشرط ان يكون كثيفا مقابلا للمضي لانه لو لم نقيد بذلك كان عرضيا مفارقا ولا يمتنع ان يكون
العرض باعتبار لازما وبدونه مفارقا والعارض بخلاف اللازم وهو ما يمكن مفارقته عن الشي وان
لم يفارق ابدا لان دوام الثبوت لا ينافي امكان السلب والعرض المفارق قد لا يزول سوا عرض بعد وجود
المعروض كسواد الغراب او مع وجوده كسواد الزنجي وقد يزول كصفره الذهب **قص** وصوره الحد
الجنس الاقرب ثم الفصل **شرح** لما كان الحد الحقيقي مركبا من الذاتيات وقد علم ان كل مركب له ماده وصوره
اراد ان يشير الى ماده الحد الحقيقي وصورته ولما كان ذكر الصوره مستلزما لذكر الماده من غير عكس خص
الصوره بالقصد فقال وصوره الحد اي الحقيقي لان اللام فيه للعهد والمعهود الحد الحقيقي الجنس الاقرب ثم الفصل
ومعناه ان الهيه الحاصله بسبب وضع الجنس الاقرب اولا ثم الفصل ثانيا هي صوره الحد الحقيقي لانه لو لم
يوضع كذلك لم يحصل للحد صوره وحدانيه مطابقه للمحدود كما هو عليه وتبين من ذلك ان ماده الحد الحقيقي
الجنس الاقرب والفصل وانما اختار لفظ ثم على الفا لانه يفيد تاخر الفصل عن الجنس بلا لزوم لان ثم
للتراخي فيجوز ان يكون المتاخر متخلفا عن المتقدم بخلاف الفا فانه للتعقيب فلو اتى به بدل ثم لكان
مشعرا بعدم تخلف الفصل عن الجنس والواقع بخلافه ولما ذكر صوره الحد الحقيقي ومادته اراد ان يشير الى
خلل كل واحد منها فبدا بخلل الصوره لان الصوره اقرب الى المحدود من الماده **قص** وخلل ذلك
نقص **شرح** اي خلل الحد الصوري من الحقيقي بان يوضع الفصل اولا نقص لانه لم يحصل للاجزاء
صوره وحدانيه مطابقه للمحدود كما هو عليه لكن لا يكون خطا لان الحدود الناقصه صحيحه لتميز المحدود
عن غيره تميزا ذاتيا **قص** وخلل الماده خطا ونقص **شرح** اي خلل ماده الحد الحقيقي قسمان لانه اما
من جهه المعنى وهو خطا او من جهه اللفظ وهو نقص **قص** فالخطا كجعل الموجود والواحد جنسا

اعلم ان الخطا على انواع منها ان يجعل العرض العام جنسا كجعل الموجود والواحد جنسا للانسان كموجود ناطق او واحد ناطق ومنها ان يجعل الخاصه المفارقه مكان الفصل كما يقال في تعريف الانسان انه الحيوان الكاتب فان الكاتب عرضي خاص بنوع الانسان وقد جعل فصلا له فلا ينعكس الحد لوجود المحدود بدونه ضروره وجود الشي بدون خاصته المفارقه ومنها ان يترك بعض الفصول كترك الثابت في حد الانسان عند من يجعل الناطق مشتركا بين الانسان والملايكه فلا يطرد الحد ضروره وجود الحد بدون المحدود في الملايكه وخلل الاولين مثلا الثلثه
وبجعل العرضي الخاص بنوع فصلا فلا ينعكس وترك بعض الفصول فلا يطرد **ش**
من جهه الماده اذ وضع العام ثم قيد بالخاص فوضع الصوره على محله فلا يكون الخلل الا من جهه الماده **ص** وتعريفه بنفسه مثل الحركه عرض نقله والانسان حيوان بشر **ش** ومن انواع الخطا تعريف الشي بنفسه اي بما اشتمل على نفس المحدود كما في المثالين المذكورين فان تعريف الانسان والحركه مشتمل على البشر والنقله وهما نفس الانسان والحركه والفرق بين المثالين ان المحدود في الاول عرض وفي الثاني جوهر وانما اختص الخلل فيهما بالماده لانه اخذ فيهما نفس الشي مكان الفصل **ص** وبجعل النوع والجز جنسا مثل الشر ظلم الناس والعشره خمسه وخمسه **ش** ومن انواع الخطا اخذ نوع الشي او جزء الغير المحمول مكان جنسه مثال الاول قولنا الشر ظلم الناس فان الظلم نوع من الشر اخذ مكان جنسه ومثال الثاني قولنا العشره خمسه وخمسه فان الخمسه غير محموله على العشره وقد اخذت مكان جنسها والخلل في المثالين انما اختص بالماده لانه اخذ فيهما غير الجنس مكانه
ولا يقع من الاقسام الستة كما تقع في الحد الحقيقي وقد يقع في الحد الرسمي المركب من العرضيات الصرفه وفيه نظر لان الحد الرسمي المركب من العرضيات الصرفه لم يوخذ فيه جنس ولا فصل فكيف يمكن ان يوخذ غيرهما مكانهما والجواب ان يقال لما كان الحد الرسمي على الوجه الذي اعتبره المصنف متناولا للحدود الناقصه لما مر والحدود الناقصه جاز ان يشتمل على الجنس والفصل فمن هذه الجهه يمكن ان يقع الخطا المذكور في الحد الرسمي والمذكور عقيب الرسمي
ص ويختص الرسمي باللازم الظاهر لا الخفي مثله ولا الاخفى ولا ما يختص به اذ لا مدخل للخفا والتوقف في الذاتي **ص** مما يتوقف تعقله عليه مثل الزوج عدد يزيد على الفرد بواحد وبالعكس فانهما متساويان ومثل النار جسم كالنفس فان النفس اخفى ومثل الشمس كوكب نهاري فان النهار يتوقف على الشمس **ش** اللام في اللازم للعهد والمعهود اللازم المختص اي ويختص الحد الرسمي باللازم المختص الظاهر لانه لو لم يكن لازما لجاز صدق المحدود بدونه فيلزم عدم الانعكاس ولو لم يكن مختصا لجاز صدقه بدون المحدود فيلزم عدم الاطراد ولو لم يكن ظاهرا لم يفد لان المساوي في الظهور والخفا عند العقل لا يصلح للتعريف لامتناع الترجيح من غير مرجح وكذا الاخفى لامتناع ترجيح المرجوح وكذا ما يتوقف تعقله على تعقل المحدود لامتناع توقف الشي على ما يتوقف عليه مثال تعريف الشي بما يساويه في الظهور والخفا قولنا الزوج عدد يزيد على الفرد بواحد وقد عرف الزوج بالفرد وهما متساويان عند العقل في الظهور والخفا قوله وبالعكس اي مثل الفرد عدد يزيد على الزوج بواحد ومثال تعريف الشي بالاخفى قولنا النار جسم كالنفس فان النفس اخفى من النار عند العقل وقد عرف النار بها ومثال التعريف الذي بما يتوقف تعقله على الشي قولنا الشمس كوكب نهاري فانه عرف الشمس بالنهار والنهار يتوقف تعقله على تعقل الشمس لان النهار عبارة عن وقت ظهور الشمس فوق الافق وكل واحد منهما

السلته أُرْدُأُمّا قبله فلهذا أُخّرَ عنه ص والنقص كاستعمال الالفاظ الغريبه والمشتركة
والمجازيه ش اعلم ان النقص وهو الخلل في المادة من جهة اللفظ انما يكون باستعمال الفاظ غريبه
بالنسبة الى السامع كتعريف الحلوا بالدبين مثلا او الفاظ مشتركة نحو الشمس عين او مجازيه نحو
الطواف صلاه وانما اخر النقص اللفظي عن الخطا وان كان اقرب الى النقص الصوري لانه يتعلق بقسمي الحقيقي
والرسمي ومن جهة اللفظ دون المعنى ص ولا يحصل الحد ببرهان لانه وسط يستلزم حكما على المحكوم
عليه فلو قدر في الحد لكان مستلزما عين المحكوم عليه ش اي لا يمكن اقامة البرهان على ثبوت الحد
للمحدود لان البرهان وسط يستلزم ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه فلو قدر البرهان في الحد يلزم ان
يكون مستلزما لثبوت عين المحكوم عليه لنفسه اي مستلزما لثبوت عين المحدود لنفسه لان البرهان
اذا كان مستلزما لثبوت الحد الذي هو جميع اجزا المحدود للمحكوم عليه الذي هو المحدود لكان مستلزما
لثبوت عين المحكوم عليه لنفسه لان ثبوت الاشيا للشي انما يكون بواسطة ثبوت اجزايه له فيكون علة لثبوت
اجزا الشي للشي يكون علة لثبوته له وهو محال لان يتوقف ثبوت الشي لنفسه وثبوت اجزائه له على غيره
لان الحكم بثبوت الشي لنفسه وثبوت اجزايه له لا يتوقف الا على تصوره وتصور اجزايه وانما
سمي البرهان وسطا لانه هو الواسطة للحكم بثبوت المحكوم به للمحكوم عليه في النتيجة وعلى الوجه
الذي قررنا يندفع ما قيل ان الحد ليس نفس المحدود فلا يستلزم ثبوت عين المحكوم عليه لنفسه ص
ولان الدليل يستلزم تعقل ما يستدل عليه والمستدل عليه هو الحكم بثبوت الحد للمحدود فيكون الدليل
عليه موقوفا على تعقل المحدود والحد والحكم بثبوت احدهما للاخر فلو دل على ثبوت الحد للمحدود لكان ثبوت
الحد للمحدود موقوفا على الدليل وتعقل المحدود موقوف على ثبوت الحد للمحدود ضرورة استفادة تعقل
المحدود من ثبوت الحد له فيكون تعقل المحدود موقوفا على الدليل عليه والدليل عليه موقوف على تعقله
فيلزم الدور وهو محال فان قيل لا نسلم لزوم الدور لان الدليل على ثبوت الحد للمحدود موقوف على تعقل
المحدود باعتبار ما لا على تعقل حقيقته وتعقل حقيقة المحدود موقوف على الدليل ولا يكون دورا اجيب
عنه بان المثبت بالدليل ثبوت الحد للمحدود من حيث هو حد له فيجب تصوره من هذه الحيثية وتصوره بهذه الحيثية يوجب
تصور المحدود بحقيقته فيكون الدليل عليه موقوفا على تعقل المحدود بحقيقته فيلزم الدور ص
فان قيل فيلزم في التصديق ش هذا اعتراض اجمالي للدليل الثاني وتوجيهه ان يقال الدليل
الذي ذكرتم على امتناع اكتساب الحد بالدليل مثله في التصديق جار في بيان امتناع اكتسابه بالدليل
لان الدليل على التصديق موقوف على تعقل التصديق فلو كان التصديق مستفادا من الدليل لزم الدور فلو صح
الدليل قلنا دليل التصديق على حصول ثبوت النسبة او نفيها لا على تعقلها ش اجاب عنه المصنف
بانا لا نسلم ان مثل الدليل المذكور جار في التصديق قوله لان الدليل على التصديق يتوقف على تعقل التصديق
فلو كان التصديق مستفادا منه لزم الدور قلنا لا نسلم ان التصديق لو كان مستفادا من الدليل لزم الدور
التصديق بالدليل والثاني ظاهر الفساد فيلزم مثله ص

وذلك لان دليل التصديق على ثبوت النسبه او نفيها اعني الحكم الايجابي او السلبي لا على تعقل النسبه
الايجابيه او السلبيه فيكون ثبوت النسبه او نفيها موقوفا على الدليل لا تعقلها والدليل على ثبوت النسبه او
نفيها موقوف على تعقلها لا على ثبوتها فلا يلزم الدور بخلاف ما نحن بصدده فان الدليل موقوف على تعقل المحدود
وتعقل المحدود موقوف على الدليل فيكون دورا ص ومن ثم لم يمنع الحد ش اي ومن
اجل ان الحد لا يحصل بالدليل لا يجوز ان يمنع الحد بان يقال لم قلتم بان الانسان هو الحيوان مثلا والا لوجب على الحاد
اقامة الدليل عليه لان المنع يشعر بطلب الدليل والدليل عليه ممتنع اعلم ان المنع وضع في اللغه للمكان المشار اليه
ولما كان امتناع الدليل على الحد اصلا لامتناع منع الحد والاصل للمحل بالنسبة الى الفرع عبر عنه ثم مجازا ص ولكن
يعارض ويبطل بخلله ش لما ذكر ان الحد لا يمنع اراد به طريقة المنازعة فيه وهو المعارضة وابطاله باثبات
خلله والمعارضة هي المقابلة على سبيل الممانعة وفي الحد انما يمكن بان يراد حد اخر راجح عليه بوجه من الوجوه او مساوله
والخلل اما في طرده او عكسه او غيرهما من الشرايط المعتبرة في الحد فانه يبطل الحد ص اما اذا قيل
الانسان حيوان ناطق وقصد مدلوله لغة او شرعا فدليله النقل بخلاف تعريف الماهيه ش اعلم ان ما ذكره
من امتناع تحصيل الحد بالدليل مخصوص بما اذا قصد بذكر الحد تعريف الحقيقه اما اذا قصد به مدلوله لغة او شرعا
فلا يمتنع اثباته كما اذا قيل الانسان حيوان ناطق وقصد بذكر الحيوان الناطق انه مدلول الانسان لغة او شرعا
فلا يمتنع اثباته بالدليل ولهذا استدرك بقوله اما وانما لا يمتنع اثباته بالدليل لان الحاد حينئذ يدعي بان مدلول
لفظ الانسان هو الحيوان الناطق شرعا او لغة فيمكن اثباته بان اهل اللغة او الشرع ارادوا بهذا اللفظ هذا
المعنى والدليل على ذلك النقل من اهل اللغة او الشرع بخلاف تعريف الماهيه لان معناه ان ماهية الانسان متصورة
من الحيوان الناطق ولا يمكن الدليل عليه لما ذكرنا ولما فرغ من مباحث التصور وما يتعلق به من الحدود والذاتيات
شرع في التصديق وما يتعلق به من العكس والنقيض والدليل والبرهان ص ويسمى كل تصديق قضيه
ويسمى في البرهان مقدمات ش التصديق المركب الذي يحتمل الصدق والكذب يسمى قضيه ويراد فها القول
الجازم والخبر وتسمى القضايا التي هي اجزاء البرهان اي القياس مقدمات لان المقدمة قضية جعلت جزء قياس
ص والمحكوم عليه فيها اما جزئي معين او لا والثاني اما مبين جزئيته او كليته او لا فالاقسام
اربعة مخصوصة وجزئية محصورة وكليه ومهمله كل منها موجبه وسالبه والمحقق في المهمله الجزئيه
فالمهملة ش بين قسمة القضية الحملية الى الجزئية والكلية والمهملة والشخصية وبيانه ان الجزء الاول
منها اي المحكوم عليه في القضية الحمليه اما ان يكون جزئيا معينا اي مشخصا واحترز به عن الجزئي الاضافي او
كليا والاول تسمى شخصيه كقولنا هذه الصلوة صحيحه والثاني اما ان يكون الحكم فيها على كل الافراد او
بعضها او لم يبين فيها فان بين تسمى جزئية محصورة ان كان الحكم على البعض وسورها وهو اللفظ الدال على
كمية افراد المحكوم عليه بعض وواحد ان كانت موجبه كقولنا بعض العباده وضوء وليس بعض وبعض ليس
وليس كل ان كانت سالبه كقولنا بعض العباده ليس بوضوء وان كان الحكم على كل الافراد فتسمى كليه
فيندمج

وسورها كل ان كانت موجبه كقولنا كل وضوء عباده ولا شي ولا واحد وكل ليس ان كانت سالبه كقولنا لا شي من الوضوء بعباده وان لم يبين فيها ان الحكم على كل ما صدق عليه الكلي من الافراد او على بعضه يسمى مهمله كقولنا الانسان في خسر والثاني وهو ان يكون الحكم على نفس مفهوم الكلي لا على ما صدق عليها من الافراد يسمى طبيعيه ان كان الحكم على نفس مفهوم الكلي من غير قيد العموم كقولنا الانسان جوهر ويسمى عامة ان كان الحكم فيها على نفس المفهوم بقيد العموم كقولنا الانسان نوع فان النوع انما يصدق على الانسان بقيد العموم ولما لم يكن البحث فيهما اعني في القضية الطبيعيه والعامه مفيدا ولهذا لم يتعرض لهما في احكام القضايا من العكوس والتناقض وغيرهما اعرض المصنف عن ذكرهما في هذا التقسيم فبقي اربع قضايا شخصيه وجزئيه محصوره وكليه ومهمله وكل واحد منها اما موجبه ان حكم فيها بثبوت احد الطرفين للاخر واما سالبه ان حكم فيها برفع هذا الثبوت فيصير ثماني قضايا والمحصورة في المهملة الجزئيه اي يلزم من صدق المهملة الجزئيه وبالعكس اما الاول فلانه مهما صدق الحكم على ما صدق عليه الانسان من الافراد اما كلها او بعضها وعلى التقديرين يصدق الحكم على البعض فيلزم صدق الجزئيه واما الثاني فلانه مهما صدق الحكم على بعض الانسان صدق على ما صدق عليه الانسان من الافراد بالضروره فيلزم صدق المهمله فيكون ذكر الجزئيه في احكام القضايا مغنيا عن ذكر المهمله فلذلك يهملها في احكام القضايا ولم يتعرض لها وما قيل المهمله يحتمل صدقها كليه ويحتمل صدقها جزئيه وعلى التقديرين فالجزئيه محققه والكليه محتمله فلذلك لم يبين فيها الحكم عموما ولا خصوصا الا اهمل سهو وذلك لان تحقق الجزئيه في المهمله واحتمال الكليه فيها ليس سببا لان الحكم فيها لم يبين عموما ولا خصوصا الا اهمل فكيف يصح تعليل الاهمال بتحقق الجزئيه واحتمال الكليه فيها ص ومقدمات البرهان قطعيه تنتج قطعيه لان لازم الحق حق وتنتهي الى ضروريه والا لزم التسلسل ش اعلم ان البرهان هو القياس اليقيني المنتج نتيجه قطعيه اي يقينيه فلا بد وان يكون جميع مقدماته قطعيه لان مقدماته لازمة له ولازم الحق حق ولا يلزم ان يكون مقدمات البرهان ضروريه اي بينه بنفسها لجواز ان يكون جميعها او بعضها مطلوبه قطعيه فتنتج قطعيه بل لا بد وان ينتهي الى الضروريات والا اي وان لم ينته الى الضروريات لزم التسلسل لانه حينئذ يكون تلك المقدمات مكتسبه من مقدمات اخرى وتلك ايضا مكتسبه وهلم جرا ويلزم التسلسل ولما كان الدور ايضا تسلسلا الا انه في الامور المتناهيه استغنى بذكر التسلسل عن ذكره واما الامارات وظنيه او اعتقاديه ان لم يمنع مانع اذ ليس بين الظن والاعتقاد وبين امر ربط عقلي لزوالهما مع قيام موجبهما ش اي واما الامارات فنتيجتها ظنيه او اعتقاديه لا مطلقا بل بشرط ان لا يكون مانع يمنع عن حصول الظن او الاعتقاد وذلك لان الامارات مركبه من الظنيات الصرفه

بلغ مقابله

اومن

او من الاعتقاديات او مختلطه او من واحده منهما ومن القطعيات وعلى التقادير لا يكون الامارات قطعيه بل ظنيه او اعتقاديه والظنيه والاعتقاديه لكن بشرط ان لا يمنع مانع اذ ليس بين الظن والاعتقاد الذي هو نتيجه الامارات وبين امر ما اي الامارات المنتجه لها ربط عقلي اي علاقة طبيعيه تقتضي استلزام الامارات لنتائجها اذ لو كان بينهما ربط عقلي لما زال الظن النتيجه او اعتقادها مع قيام موجبهما اعني الامارات والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمه فظاهر واما بطلان التالي فلانا اذا شاهدنا مركوب القاضي وخدمه على باب دار حصل لنا الظن بحضور القاضي فيها فمشاهده مركوب القاضي وخدمه على باب الدار اماره للظن بحضور القاضي فيها فاذا دخلنا الدار وظهر غيبته زال الظن المذكور مع قيام موجبه وهو الاماره والمانع اما دليل عقلي او حسي يعارض الاماره اما العقلي فكالدليل القطعي الدال على ان بعض الموجود ليس بمحسوس فانه مانع للازم الاماره الداله على ان كل موجود محسوس واما الحس فكما في المثال الذي ذكرنا ص ووجه الدلاله في المقدمتين ان الصغرى خصوص والكبرى عموم فيجب الاندراج فيلتقي موضوع الصغرى ومحمول الكبرى وقد يحذف احدى المقدمتين للعلم بها ش الدلاله في المقدمتين هي كونهما بحيث يلزم من العلم بهما العلم بالمطلوب ووجه الدلاله اي لميتها وهي السبب الذي لاجله لزم من العلم بالمقدمتين العلم بالنتيجه هو ان الصغرى خصوص والكبرى عموم وذلك لان الحكم في الكبرى على جميع ما صدق عليه الاوسط متناول للاصغر وغيره والحكم في الصغرى مخصوص بالاصغر فقط ولا نعني بكون الصغرى خصوصا والكبرى عموما الا هذا واذا كان كذلك اي الصغرى خصوصا والكبرى عموما على الوجه المذكور وجب اندراج الاصغر تحت الاوسط في الحكم بالاكبر على جميع ما صدق عليه الاوسط لان الاصغر من جملتها فيلتقي بالضروره موضوع الصغرى اعني الاصغر ومحمول الكبرى اعني الاكبر اما ايجابا ان كانت الكبرى موجبه او سلبا ان كانت الكبرى سالبه مثال الاول قولنا الوضوء عباده وكل عباده تصح بنيه فانه يلزم منه ان الوضوء يصح بنيه ومثال الثاني قولنا النبيذ مسكر ولا شي من المسكر بحلال فانه يلزم منه ان النبيذ ليس بحلال وانما خص البيان بالشكل الاول لرجوع الباقي اليه وقد يحذف احدى مقدمتي الدليل للعلم بها وهي اما الصغرى او الكبرى مثال ما اذا كان الصغرى محذوفه قولنا الوضوء يحتاج الى النيه لان كل عباده يحتاج اليها فان الصغرى وهي قولنا الوضوء عباده قد حذفت مثال ما اذا كانت الكبرى محذوفه قولنا الوضوء لا يصح بدون النيه لان الوضوء عباده فان الكبرى وهو قولنا وكل عباده لا تصح بدون النيه قد حذفت ص والضروريات منها المشاهدات الباطنه وهي ما لا يفتقر الى عقل كالجوع والالم ومنها الاوليات وهي ما يحصل بمجرد العقل كعلمك بوجودك وان النقيضين يصدق احدهما ومنها المحسوسات وهي ما يحصل بالحس ومنها التجربيات وهي ما يحصل بالعاده كاسهال المسهل والاسكار ومنها المتواترات وهي ما يحصل بالاخبار تواترا كبغداد ومكه ش لما ذكر ان مقدمات البرهان لا بد وان ينتهي الى الضروريات اراد ان يشير اليها فذكر ما هو الاشهر منها لا الجميع لان القضايا الحدسيه والقضايا التي قياساتها معها من الضروريات ولم يذكرهما فلذلك قال منها لان من تفيد التبعيض فلنقتصر ايضا على بيان ما ذكره المصنف وهي خمس الاولى المشاهدات الباطنه وهي القضايا التي يستفيد الانسان التصديق بها من القوى الباطنه وهي ما لا يفتقر الى عقل اي ما لا يفتقر

لا يسمى الامارات ... او اعتقادية

القطعي

في حصول طرفيها عند المشاهد الى عقل كالجوع والالم فان حصولهما عند من يشاهدهما لا يفتقر الى
العقل ولذلك يحصل للبهايم والمجانين واما الحكم فيها فيفتقر الى العقل ان كان كليا كما في ساير القضايا
وان كان جزئيا فيفتقر الى العقل ايضا على راى من يقول ان الحاكم مطلقا هو العقل سواء كان الحكم كليا او جزئيا
اذ الحس ظاهرا او باطنا لا حكم له الثانيه الاوليات وهي القضايا التى تحصل بمجرد العقل اى لا يتوقف حكم
العقل بها الا على تصور طرفيها فقط سواء كان تصور طرفيها جزئيا كما يمثل اى لتصديقك بوجودك او كليا
لتصديقك بان النقيضين يصدق احدهما الثالثه المحسوسات وهي القضايا التى يستفيد الانسان
التصديق بها من الحواس الظاهره كقولنا الشمس مضيئه والنار حاره الرابعه التجربيات وهي قضايا تحصل
بالعاده اى بتكرار الشهاده على وجه يتاكد منها عقد قوى لا يشك فيه وهي لا تخلو عن قياس خفي مع تكرار
المشاهده وهو ان يعلم ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا يكون اتفاقيا كحكمنا باسهال المسهل الذى مثلا
هو السقمونيا فان بعد تكرار وقوع الاسهال عقيب ملاقاه المسهل البدن يحصل ذلك الحكم وحكمنا باسكار
المسكر الخامسه المتواترات وهي قضايا تحصل للنفس بالاخبار تواترا اى كثيره متواليه موجبه
لسكون النفس سكونا تاما يزول معه الشك بسبب كثره الشهادات بحيث يحيل العقل تواطؤ الشهداء على الكذب
كحكمنا بوجود بغداد ومكه قص وصوره البرهان اقترانى واستثنائى فالاقترانى ما لا يذكر اللازم
ولا نقيضه فيه بالفعل والاستثنائى بنقيضه شرح لما ذكر ماده البرهان شرع في صورته وهي القول
المولف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول اخر ويسمى المنطقيون قياسا وقد مر فايده القيود المذكوره والقياس
ينقسم الى اقترانى واستثنائى فالاقترانى القياس الذى لا يذكر اللازم اى النتيجه ولا نقيضه فيه بالفعل كقولنا
النبيذ مسكر وكل مسكر حرام فيلزم منه ان النبيذ حرام وهو لا يكون مذكورا فيه بالفعل ولا نقيضه والاستثنائى
نقيضه اى ما يكون اللازم او نقيضه مذكورا فيه بالفعل كقولنا لو كان الوضوء عباده لم يصح بدون النيه لكن
الوضوء عباده فيلزم منه انه لا يصح بدون النيه وهو مذكور فيه بالفعل وكقولنا لو كان الوضوء صحيحا بدون النيه لما
كان عباده لكن عباده ينتج انه لا يكون صحيحا بدون النيه فان نقيضه مذكور فيه بالفعل قص فالاول بغير
شرط ولا تقسيم ويسمى المبتدا فيه موضوعا والخبر محمولا وهي الحدود فالوسط الحد المتكرر وموضوعه الاصغر
ومحموله الاكبر وذات الاصغر الصغرى وذات الاكبر الكبرى شرح الاول القياس الاقترانى بغير شرط اى لا يكون فيه
مقدمه مشتمله على الشرط وهي المتصله ولا تقسيم اى ولا يكون فيه مقدمه مشتمله على التقسيم وهي المنفصله والحاصل
ان القياس الاقترانى لا يكون فيه متصله ولا منفصله وقيل عليه بانه يشكل هذا بالقياسات الاقترانيه الشرطيه
واجيب عنه بانه يمكن ان يقال مراده بغير شرط ولا تقسيم انهما غير لازمين في الاقترانى فان الاقترانى لا يلزم
ان يكون فيه متصله او منفصله بخلاف الاستثنائى فانه يلزم ان يكون احدى مقدمتيه متصله او منفصله ويمكن
ان يقال ايضا لما كانت الاقترانيات الشرطيه غير مذكوره في كتب المتقدمين لكونها غير يقينيه الانتاج ولقله الاحتياج
اليها لم يعتبرها المصنف ولم يعدها من القياسات الاقترانيه فلهذا خص الاقترانى بالحملي ويسمى المبتدا اعني المحكوم
عليه في القول الذى جعل جزء القياس الاقترانى موضوعا ويسمى الخبر اى المحكوم به فيه محمولا والموضوع والمحمول في مقدمتي
القياس يسمى حدودا وانما انث الضمير لانها ثلثه والوسط هو الحد المتكرر وموضوعه اى موضوع اللازم اعني النتيجه
يسمى الاصغر ومحموله يسمى الاكبر وذات الاصغر اعني المقدمه التى فيها الاصغر يسمى الصغرى وذات الاكبر اى المقدمه
التى فيها الاكبر تسمى الكبرى قص ولما كان الدليل قد يقوم على ابطال النقيض والمطلوب نقيضه وقد يقوم على الشي

والمطلوب

والمطلوب عكسه احتيج الى تعريفهما شرح مثال الاول قياس الخلف فان الدليل يقوم على ابطال
نقيض النتيجه والمطلوب النتيجه مثال الثانى ما يقع في الاشكال الثلثه المغايره للاول فانها عند ردها
الى الاول قد يقوم الدليل على اثبات شي والمطلوب عكسه كما سيجي في موضعه مفصلا فلذلك احتيج
الى تعريف التناقض والعكس وبيان شرايطهما واحكامهما قص فالنقيضان كل قضيتين
اذا صدقت احديهما كذبت الاخرى وبالعكس شرح لما كان بيان العكس متوقفا على التناقض من غير عكس
بدا بالتناقض وقال النقيضان كل قضيتين اذا صدقت احديهما كذبت الاخرى وبالعكس اى اذا كذبت
احديهما صدقت الاخرى واحترز بالقيد الاخير عن ساير المتقابلين فانه اذا صدق احدهما كذب الاخر لكن لا يلزم
من كذب احدهما صدق الاخر لجواز خلو المحل عنهما ويلزم على هذا التعريف كون القضيه مع لازم نقيضها المساوي
متناقضين لانه اذا صدق احديهما كذبت الاخرى وبالعكس كقولنا هذا انسان هذا ليس بناطق والاولى
ان يقال النقيضان كل قضيتين يستلزم صدق احديهما لذاته كذب الاخرى وبالعكس فخرج القضيه مع لازم
نقيضها المساوي لانه وان استلزم صدق احديهما كذب الاخرى لكن لا لذاتها بل بواسطه لازمها المساوي
قص فان كانت شخصيه فشرطها ان لا يكون بينهما اختلاف في المعنى الا النفي والاثبات فيتحد الجزان
بالذات والاضافه والجزء والكل والقوه والفعل والزمان والمكان والشرط شرح لما ذكر تعريف النقيضين
شرع في بيان شرايطهما فبدا بشرايط القضايا الشخصيه لكونها عامه فان كانت القضيه شخصيه فشرطها في ان
تكون نقيضا لشخصيه اخرى ان لا يكون بين الشخصيتين اختلاف في المعنى الا الاختلاف بالنفي والاثبات وانما قيد الاختلاف
بقوله في المعنى ليدخل فيه نحو هذا انسان هذا ليس ببشر فانهما متناقضان مع اختلافهما بغير النفي والاثبات
وهو الاختلاف باللفظ واذا اشترط اتحاد الشخصيتين في غير النفي والاثبات يجب ان يتحد الجزان اي الموضوع والمحمول
بالذات اي بالمعنى كقولنا زيد كاتب زيد ليس بكاتب وبالاضافه كقولنا زيد اب لعمرو وزيد ليس باب لعمرو وبالجزء والكل
كقولنا الزنجي اسود كله الزنجي ليس باسود كله وكذا الجزء وبالقوه والفعل كقولنا الخمر مسكر بالقوه الخمر ليس بمسكر بالقوه
وكذا الفعل وبالزمان كقولنا زيد جالس في هذا الزمان زيد ليس بجالس في هذا الزمان وبالمكان كقولنا زيد جالس في الدار
وزيد ليس بجالس في الدار وبالشرط كقولنا الجسم مفرق للبصر بشرط كونه ابيض الجسم ليس بمفرق للبصر بشرط كونه ابيض
وانما اشترط في تناقض الشخصيتين اتحادهما في هذه الامور لانه لو اختلفتا في واحد منها لم يتحقق التناقض بينهما
قص والا لزم اختلاف الموضوع في الكم لانه ان اتحد جاز ان يكذبا في الكليه مثل كل انسان كاتب
لان الحكم بعرض خاص بنوع وان يصدقا في الجزئيه لانه غير معين فبعض الكليه المثبته جزئيه سالبه
وبعض الجزئيه المثبته كليه سالبه شرح اى وان لم تكن القضيه شخصيه بل محصوره يلزم مع الشرايط المذكوره
في الشخصيه اختلاف الموضوع في القضيتين بالكم اي بالكليه والجزئيه والحاصل انه يجب ان يكون الموضوع
في احديهما كليا وفي الاخرى جزئيا لانه ان اتحد الموضوع في القضيتين بالكم جاز ان يكذبا في الكليه مثل قولنا
كل انسان كاتب لا شي من الانسان بكاتب لان الحكم بالكاتب على الانسان حكم بعرض خاص به غير شامل لجميع
افراده فلا يصدق السلب عن كل افراده ولا الثبوت لكلها ضروره ثبوته لبعض الافراد وسلبه عن بعضها وان
يصدقا اي وان اتحد الموضوع في القضيتين بالكم جاز ان يصدقا في الجزئيه لقولنا بعض الانسان كاتب بعض الانسان
ليس بكاتب لان الموضوع في القضيه الجزئيه غير متعين فيجوز ان يكون البعض المحكوم عليه بالسلب غير البعض
المحكوم عليه بالايجاب فيجوز صدقهما معا واذا تبين ان اختلاف الموضوع بالكم شرط في تناقض المحصورتين فنقيض القضيه لقولنا
الكليه المثبته اي الموجبه قضيه جزئيه سالبه كقولنا كل انسان حيوان فان نقيضه بعض الانسان ليس بحيوان وبعض

القضيه الجزئيه الموجبه سالبة كليه لقولنا بعض الحيوان انسان فان نقيضه لاشي من الحيوان بانسان
واذا كانت السالبه الجزئيه نقيضا للموجبه الكليه والسالبه الكليه نقيضا للموجبه الجزئيه تكون
الموجبه الكليه نقيضا للسالبه الجزئيه والموجبه الجزئيه نقيضا للسالبه الكليه لان التناقض انما يتحقق
من الجانبين قص وعكس كل قضيه تحويل مفرديها على وجه يصدق شرح لما ذكر التناقض
شرع في بيان العكس وبدا بالعكس المستوي وهو عباره عن تحويل مفرديها اي تبديل كل واحد من طرفي القضيه
اعني المحكوم عليه وبه بالاخر فيتناول عكس الحمليات والشرطيات لان المحكوم عليه يتناول الموضوع والمقدم
والمحكوم به يتناول المحمول والتالي وقوله على وجه يصدق فيه نظر لانه يلزم منه ان يكون قولنا بعض الانسان
حيوان عكسا لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان لانه يصدق عليه هذا التعريف لانه بدل كل من الطرفين بالاخر على
وجه يصدق وليس كذلك بالاتفاق لان عكس السالبه لا يكون موجبه وبالعكس اللهم الا ان يقال مراد المصنف
من قوله على وجه يصدق انه على وجه متى صدق الاصل صدق العكس لان بقاء الصدق بهذا المعنى شرط في العكس
لان العكس لازم للاصل وصدق اللازم شرط في صدق الملزوم ويجب ان يعتبر بقاء الكيف ايضا لان الجمهور اصطلحوا
على هذا قص فعكس الكليه الموجبه جزئيه موجبه وعكس الكليه السالبه مثلها وعكس الجزئيه الموجبه
مثلها ولا عكس للجزئيه السالبه شرح عكس الموجبه الكليه جزئيه موجبه لانه اذا صدق قولنا
كل ج ب وجب ان يصدق بعض ب ج والا لصدق نقيضه وهو قولنا لا شي من ب ج فنجعله كبرى للاصل هكذا
كل ج ب ولا شي من ب ج ينتج لا شي من ج ج هذا خلف ولا تنعكس الموجبه الكليه الى الموجبه الكليه
لجواز كون المحمول اعم من الموضوع فح لا يصدق العكس كليا لقولنا كل انسان حيوان فانه لا يصدق كل حيوان انسان
في عكسه وعكس الكليه السالبه مثلها اي السالبه الكليه لانه اذا صدق لا شي من ج ب وجب ان يصدق
لا شي من ب ج والا لصدق نقيضه وهو قولنا بعض ب ج فنجعله صغرى للاصل هكذا بعض ب ج ولا شي من ج ب
ينتج ليس بعض ب ب هذا خلف وعكس الموجبه الجزئيه مثلها اي الموجبه الجزئيه بيانه كما في الموجبه الكليه
ولا عكس للسالبه الجزئيه لانه يصدق قولنا ليس بعض الحيوان انسانا ولا يصدق في عكسه ليس بعض الانسان
حيوانا هذا اذا كانت السالبه الجزئيه غير الخاصتين واما الشرطيات فالمنفصله منها لا تنعكس لان مقدمها
لا يتميز عن تاليها بالطبع واما المتصله فعكسها على قياس عكس الحمليات وسابيانها قص واذا عكست
الكليه الموجبه بنقيض مفرديها صدقت وثم انعكست السالبه سالبه شرح لما ذكر العكس المستوي
اراد ان يشير الى عكس النقيض وهو عباره عن تبديل كل من طرفي القضيه بنقيض الاخر مع بقاء الكيف
والصدق واذا عكست الموجبه الكليه لا الجزئيه فانها لا تنعكس عكس النقيض بنقيض مفرديها اي بدل
كل من طرفي الموجبه الكليه بنقيض الاخر صدقت مثلا اذا صدق كل ج ب وجب ان يصدق كل ما ليس ب
ليس ج والا لصدق نقيضه وهو قولنا ليس كل ما ليس ب ليس ج ويستلزمه بعض ما ليس ج وهو منعكس
بالعكس المستوي الى قولنا بعض ج ليس ب وكان الاصل كل ج ب هذا خلف وانما قلنا ان الموجبه الجزئيه لا
تنعكس بعكس النقيض لانه يصدق بعض الحيوان هو لا انسان ولا يصدق في عكس نقيضه بعض الانسان لا حيوان
ومن ثم اي ومن اجل ان الموجبه الكليه تنعكس عكس النقيض الى الموجبه الكليه انعكست السالبه كليه او جزئيه
بعكس النقيض الى السالبه الجزئيه لانه يتم بيانه بواسطة عكس النقيض للموجبه الكليه مثلا اذا صدق بعض
ج ليس ب وجب ان يصدق ليس بعض ما ليس ب ليس ج والا لصدق نقيضه وهو قولنا كل ما ليس ب ليس ج

وهو ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ج ب وقد كان الاصل ليس بعض ج ليس ب هذا خلف واذا انعكست السالبه
الجزئيه الى السالبه الجزئيه انعكست السالبه الكليه الى السالبه الجزئيه لان السالبه الجزئيه اعم من السالبه الكليه ولازم
العام لازم للخاص ولا تنعكس السالبه الكليه الى السالبه الكليه لانه يصدق قولنا لا شي من الانسان بلا حيوان ولا
يصدق في عكس نقيضه لا شي من الحيوان بلا انسان ضروره صدق قولنا بعض الحيوان لا انسان ولذا حكم عكس نقيض
المتصله قص وللمقدمتين باعتبار الوسط اربعة اشكال فالاول محمول الموضوع السلبه موضوع المحمولها والثاني
محمول لهما والثالث موضوع لهما والرابع عكس الاول شرح اعلم ان الشكل هو الهيئة الحاصله بسبب وضع الاوسط
عند الحدين اعني الاصغر والاكبر وللمقدمتين باعتبار وضع الوسط اربعة اشكال لان الوسط اما ان يكون محمولا في الصغرى
موضوعا في الكبرى او محمولا فيهما او موضوعا فيهما او موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى فالاول اي الشكل
الاول هو ان يكون الوسط محمولا لموضوع السلبه موضوعا لمحمولها اي الوسط يكون محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى
والثاني هو ان يكون الوسط محمولا لهما اي لموضوع السلبه ولمحمولها اي يكون الوسط محمولا في الصغرى والكبرى والثالث
هو ان يكون الوسط موضوعا لهما اي لموضوع السلبه ولمحمولها اعني يكون الوسط موضوعا في الصغرى والكبرى والرابع
عكس الاول اي يكون الوسط موضوعا لموضوع السلبه محمولا لمحمولها اي يكون موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى
قص فاذا ركب كل شكل باعتبار الكليه والجزئيه والموجبه والسالبه كانت مقدراته سته عشر ضربا شرح
الضرب هو اقتران الصغرى بالكبرى ويسمى ايضا قرينه والضروب الممكنه الانعقاد في كل شكل بحسب الحصر العقلي
باعتبار الكليه والجزئيه والموجبه والسالبه لا الجهات سته عشر لان الصغرى يمكن ان تكون احدى المحصورات
الاربع اعني الموجبه الكليه والسالبه الكليه والموجبه الجزئيه والسالبه الجزئيه وكذا الكبرى والحاصل من ضرب الاربعه
في الاربعه سته عشر قص الاول ابينها ولذلك توقف غيره على رجوعه اليه وينتج المطالب الاربعه شرح
الشكل الاول ابين الاشكال الباقيه لان انتاجه بديهي بخلاف الاشكال الباقيه فانها غير بديهي ولذلك
توقف غيره على رجوعه اليه اي الاشكال الباقيه على رجوعها الى الشكل الاول لان بيان انتاجها اما بالخلف
او بالعكس او بالافتراض وعلى جميع التقادير يتوقف على رجوعه الى الاول كما سيتبين مفصلا ويكون الاول
اشرف الاشكال لما ذكرنا ولانه ينتج المطالب الاربعه قص وشرط انتاجه ايجاب الصغرى او في حكمه ليتوافق
الوسط وكليه الكبرى ليندرج فينتج من اربعه موجبه كليه او جزئيه وكليه موجبه او سالبه الاول كل موضوعباده
وكل عباده بنيه الثاني كل موضوعباده ولا عباده لا تصح بدون النيه الثالث بعض الوضوء عباده وكل عباده بنيه
الرابع بعض الوضوء عباده وكل عباده لا تصح بدون النيه شرح اراد ان يبين شرايط انتاج الضروب
في كل شكل وعدد ضروبه المنتجه فبدا بالاول لتوقف الباقي عليه فقول شرط انتاج الشكل الاول
بحسب الكيف ايجاب الصغرى او في حكم الايجاب بان تكون سالبه مركبه وانما اشترط ايجاب الصغرى ليتوافق
الوسط مع الاصغر فيتعدى الحكم على الوسط الى الاصغر الذي يوافقه لان الصغرى لو كانت سالبه لم يتوافق
الوسط مع الاصغر بل يباينه فلا يتعدى الحكم على الاوسط الى الاصغر لان الحكم على الشي لا يستدعي الحكم على ما يباينه
والاختلاف الموجب للعقم وهو صدق القياس تارة مع توافق الطرفين وتاره مع تباينهما تحقق ما ذكرنا كما تقول
لا شي من الانسان بحجر وكل حجر جماد والحق لا شي من الانسان بجماد وهو التباين ولو بدل الكبرى بقولنا وكل حجر جسم كان
الحق قولنا كل انسان جسم وهو التوافق وكذا الصغرى السالبه مع الكبرى السالبه وكليه الكبرى اي شرط انتاج
الشكل الاول بحسب الكم كليه الكبرى ليندرج الاصغر تحت الاوسط فيتعدى الحكم على الاوسط الى الاصغر المندرج
تحته فينتج القياس لانه لو كانت الكبرى جزئيه لم يندرج الاصغر تحت الاوسط لجواز ان يكون البعض المحكوم عليه غير

الانتاج ؟
يعني المحصورات الاربع

الكبرى غير المحكوم به في الصغرى فلم يتعد الحكم من الاوسط الى الاصغر والاختلاف يحققه كقولنا كل انسان
حيوان وبعض الحيوان ناطق والحق الايجاب وهو قولنا بعض الانسان ناطق ولو بدل الكبرى بقولنا
بعض الحيوان فرس كان الحق السلب وهو قولنا بعض الانسان ليس بفرس وعند اعتبار هذين الشرطين يسقط كل
واحدة من السالبتين مع الاربع وكل واحدة من الموجبتين مع الجزئيتين وهي اثنا عشر ضربا تبقى اربعة موجبة كلية
وجزئية كل واحد مع كلية موجبة وسالبة وانما قدم الموجبة على الكلية والجزئية في الاول وقدم الكلية على
الموجبة والسالبة في الثاني لان الاول اشارة الى الصغرى والثاني الى الكبرى وذكر الموجبة في الصغرى اهم لكونه
شرطا فيها بخلاف الكلية والجزئية فانهما ليسا بشرطين فيها وذكر الكلية في الكبرى لان الكلية في الكبرى شرط بخلاف
الموجبة والسالبة الضرب الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية كقولنا كل وضوء عبادة وكل عبادة تصح
بنية الثاني من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة كلية كقولنا كل وضوء عبادة ولا عبادة تصح بدون النية فلا وضوء
يصح بدون النية الثالث من موجبتين والصغرى جزئية ينتج موجبة جزئية كقولنا بعض الوضوء عبادة وكل عبادة
تصح بنية فبعض الوضوء يصح بنية الرابع من صغرى موجبة جزئية وكبرى كلية سالبة ينتج سالبة جزئية
كقولنا بعض الوضوء عبادة ولا عبادة تصح بدون النية فبعض الوضوء لا يصح بدون النية فص الشكل الثاني
شرطه اختلاف مقدمتيه في الايجاب والسلب وكلية الكبرى فتبقى اربعة ولا ينتج الا سالبة اما الاول فلوجوب عكس احداهما
وجعلها الكبرى فموجبتان باطل وسالبتان لا يتلاقيان واما كلية الكبرى فلانها ان كانت التي تنعكس فواضح وان
عكست الصغرى فلا بد ان تكون سالبة لينتج ما بحث عكس النتيجة ولا تنعكس لانها تكون جزئية سالبة شرح
الشكل الثاني وهو الذي يكون الوسط محمولا للطرفين شرطه بحسب الكيف والكم اختلاف مقدمتيه بالسلب والايجاب
وكلية الكبرى تسقط بمقتضى الشرطين اثنا عشر ضربا كل واحدة من الجزئيتين كبرى مع الاربع بحسب الشرط الثاني والكلية الموجبة
كبرى مع الموجبتين والكلية السالبة كبرى مع السالبتين بحسب الشرط الاول تبقى المنتجة اربعة الكلية الموجبة مع
السالبتين والكلية السالبة مع الموجبتين اما بيان اشتراط الامر الاول فلان هذا الشكل انما يبين انتاجه
بالرد الى الشكل الاول بعكس احدى مقدمتيه اما الكبرى كما في الضرب الاول والثالث بعكس الاستقامة وفي
الضرب الرابع بعكس النقيض واما الصغرى وجعلها كبرى ثم عكس النتيجة كما في الضرب الثاني فلو كانت المقدمات متساوية
في الايجاب والسلب فان كانتا موجبتين فان عكست الكبرى حتى يرتد الى الشكل الاول من غير جعل الكبرى في
الاول جزئية لان الموجبة لا تنعكس الا جزئية وان عكست الصغرى وجعلتها كبرى ليرتد الى الاول يلزم المحذور
المذكور فيلزم بطلان القياس واليه اشار بقوله فموجبتان باطل وان كانتا سالبتين فان عكست الكبرى او
الصغرى وجعلتها كبرى تصير الصغرى في الشكل الاول سالبة فلا يتلاقى الاصغر والاكبر في الوسط لا بالايجاب ولا
بالسلب واليه اشار بقوله والسالبتان لا يتلاقيان واما بيان اشتراط الامر الثاني وهو كلية الكبرى فلان الكبرى
ان كانت هي التي تنعكس فواضح لانها لو كانت جزئية لم يكن عكسها كليا فلا يصح ان تكون كبرى في الاول وان عكست الصغرى
فلا بد وان تكون سالبة كلية لتنعكس سالبة كلية وتجعل كبرى فيتلاقى الصغرى والكبرى في الاول لانها لو كانت موجبة
لم تنعكس كليا وان كانت جزئية لم تنعكس اصلا واذا كانت الصغرى سالبة فلا بد وان تكون الكبرى موجبة كلية و
الا لكانت النتيجة سالبة جزئية ويجب عكس النتيجة عند عكس الصغرى والسالبة الجزئية لا تنعكس واعلم ان البيان
الذي ذكره المصنف انما يتم لو لم يكن لبيان هذه الضروب وجه اخر غير العكس وهو ممنوع لجواز ان يبين بالخلف
كما في الجميع او بالافتراض كما في الضروب الجزئية والاولى ان يبين الاشتراط بالاختلاف الموجب للعقم كما بينه المنطقيون

فص الاول كليتان والكبرى سالبة الغائب مجهول الصفة وما يصح بيعه ليس بمجهول الصفة ويبين بعكس الكبرى
الثاني كليتان والكبرى موجبة الغائب ليس بمعلوم الصفة وما يصح بيعه معلوم ولازمه كالاول ويبين بعكس الصغرى
وجعلها الكبرى وعكس النتيجة الثالث جزئية موجبة وكلية سالبة بعض الغائب مجهول وما يصح بيعه ليس بمجهول فلازمه
بعض الغائب لا يصح بيعه ويبين بعكس الكبرى الرابع جزئية سالبة وكلية موجبة بعض الغائب ليس بمعلوم وما يصح بيعه
معلوم ويبين بعكس الكبرى بنقيض مفرديه شرح لما ذكر الشرائط شرع في بيان الضروب المنتجة الضرب
الاول من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة كلية مثاله كل غائب مجهول الصفة وكل ما يصح بيعه ليس بمجهول الصفة ينتج كل غائب
لا يصح بيعه بيانه بعكس الكبرى ليرتد الى الاول ولا يمكن بيانه بعكس الصغرى والا لصارت الكبرى جزئية والصغرى سالبة
في الاول الضرب الثاني من كليتين والكبرى موجبة ينتج ايضا سالبة كلية مثاله كل غائب ليس بمعلوم الصفة وكل ما يصح
بيعه فهو معلوم الصفة ينتج كل غائب لا يصح بيعه بيانه بعكس الصغرى وجعلها الكبرى ثم عكس النتيجة ولا يمكن
بيانه بعكس الكبرى لان الكبرى موجبة والموجبة لا تنعكس الا الى الجزئية وهي لا تصلح لان تكون كبرى في الاول
الضرب الثالث من موجبة جزئية صغرى وكلية سالبة كبرى ينتج سالبة جزئية مثاله بعض الغائب مجهول الصفة
وكل ما يصح بيعه ليس بمجهول الصفة فبعض الغائب لا يصح بيعه بيانه بعكس الكبرى ولا يمكن بعكس الصغرى والا
لصارت الكبرى جزئية الضرب الرابع من سالبة جزئية صغرى وكلية موجبة كبرى ينتج سالبة جزئية مثاله
بعض الغائب ليس بمعلوم الصفة وكل ما يصح بيعه معلوم الصفة فبعض الغائب لا يصح بيعه ولا يمكن بيانه بعكس
الكبرى والا لصارت الكبرى جزئية في الاول ولا بعكس الصغرى لان السالبة الجزئية لا تنعكس وعلى تقدير
انعكاسها تصير الكبرى جزئية في الاول وقد بين المصنف بعكس نقيض الكبرى وقيل ان هذا البيان انما
يستقيم ان لو كانت السالبة مستلزمة للموجبة المعدولة حتى تجعل صغرى في الاول وهو ممنوع لان السالبة اعم
من الموجبة المعدولة ضرورة صدق السالبة عند عدم الموضوع بخلاف الموجبة المعدولة ويمكن ان يجاب عنه ان
الصغرى السالبة وان لم تكن مستلزمة للموجبة المعدولة لكنها مستلزمة للموجبة السالبة المحمول لان الموجبة السالبة
المحمول لشبهها بالسالبة لا يستدعي وجود الموضوع وح ينتج هذه الموجبة مع عكس نقيض الكبرى فص ويبين
ايضا فيه وفي جميع ضروبه بالخلف فيأخذ نقيض النتيجة وهو كل الغائب يصح بيعه ويجعله الصغرى فينتج نقيض الصغرى
الصادقة ولا خلل الا من نقيض المطلوب فالمطلوب صدق شرح ويبين ايضا الانتاج في هذا الضرب
وفي جميع ضروب الشكل الثاني بالخلف وطريق الخلف في هذا الشكل هو ان يجعل نقيض النتيجة لايجابه صغرى وكبرى
القياس لكليتها كبرى لينتج من الشكل الاول ما ينافي الصغرى مثلا في الضرب الرابع يقول لو لم يصدق قولنا بعض
الغائب لا يصح بيعه لصدق نقيضه وهو قولنا كل غائب يصح بيعه وكل ما يصح بيعه معلوم الصفة صادق بالفرض
لانها كبرى القياس ينتج من الاول كل غائب معلوم الصفة وهو نقيض الصغرى الصادقة فيلزم كذبه ولا بد في قياس
الخلف المستلزم له من خلل ولا خلل في صورته لانه على الشكل الاول اكمل البين ولا خلل ايضا في كبرى القياس الصادقة
فيلزم الخلل من نقيض المطلوب فيلزم صدق المطلوب فص الشكل الثالث شرطه ايجاب الصغرى او في
حكمه وكلية احداهما ينتج ستة ولا ينتج الا جزئية اما الاول فلانه لا بد من عكس احداهما وجعلها الصغرى فان قدرت
الصغرى سالبة وعكستها لم يتلاقيا وان كان العكس في الكبرى وهي سالبة لم يتلاقيا مطلقا وان كانت موجبة فلا بد من
عكس النتيجة ولا تنعكس واما كلية احداهما فلتكون هي الكبرى اخرا بعكسها واما انتاجه جزئية فلان الصغرى عكس موجبة
ابدا او في حكمها شرح الشكل الثالث شرط انتاجه بحسب كمية المقدمتين وكيفيتهما امران احدهما ان
تكون الصغرى موجبة او في حكم الموجبة اعني السالبة المركبة الثاني كون احدهما كلية تبقى الضروب المنتجة
بمقتضى الشرطين ستة الصغرى الموجبة الكلية مع المحصورات الاربع والموجبة الجزئية مع الكليتين ولا ينتج هذا الشكل

الاخرية اما بيان الشرط الاول وهو ايجاب الصغرى فلان هذا الشكل انما يبين انتاجه بالرد الى الشكل الاول
اما بعكس الكبرى وجعلها الصغرى ثم عكس النتيجة او بعكس الصغرى وجعلها صغرى فلو كانت الصغرى سالبة
وعكستها لم يتلاقيا في الشكل الاول ضرورة امتناع كون الصغرى سالبة في الاول وانما لم يقيد قوله لم يتلاقيا
بمطلقا لانه يمكن ان يتلاقيا في الشكل الرابع وان عكست الكبرى وهي سالبة لم يتلاقيا مطلقا اذ لا قياس عن سالبتين لا في الاول
ولا في الرابع ولذلك قيده بقوله مطلقا وان كانت الكبرى موجبة وهي لا تنعكس الا جزئية فاذا جعلتها الصغرى والصغرى
السالبة الكبرى ينتج سالبة جزئية ويجب عكس النتيجة والسالبة الجزئية لا تنعكس واما الشرط الثاني وهو كلية احديهما فلكون
احدى المقدمتين هي الكبرى اخرا اي بعد الرد وتلك المقدمة التي هي الكبرى بعد الرد اما الكبرى بنفسها وذلك اذا عكست الصغرى
واما الصغرى وذلك اذا عكست الكبرى وجعلتها صغرى واما بيان انه لا ينتج الا جزئية فلان الصغرى في الاول
عند الرد تكون عكس موجبة ابدا او في حكمها اي سالبة مركبة ضرورة لان الصغرى ان كانت تنعكس فظاهر وان كانت الكبرى
تنعكس فلا بد وان تكون موجبة لتجعل صغرى في الاول وعكس الموجبة جزئية فالنتيجة لا تكون الا جزئية وهذه البيانات
انما تتم ان لو لم يكن لبيان انتاج ضروب هذا الشكل طريق سوى العكس وليس كذلك لامكان بيانه بالخلف في الجميع والافتراض
في البعض والاولى ان يبين الاشتراط بالاختلاف الموجب للعقم وان يبين انتاجه جزئية بان يقال الضرب الاول والرابع اخص
ضروب هذا الشكل وهما لا ينتجان الا الجزئية لجواز كون الاصغر اعم من الاكبر فيهما اما في الضرب الاول فكقولنا
كل انسان حيوان وكل انسان ناطق فان الحيوان الذي هو الاصغر اعم من الناطق الذي هو الاكبر واما في الضرب الرابع فلقولنا
كل انسان حيوان ولا شيء من الانسان بفرس فان الحيوان اعم من الفرس واذا كان الاصغر اعم من الاكبر ولا يصدق عليه الاكبر كليا
ولا يسلب عنه ايضا كليا فتكون النتيجة جزئية ومتى لم ينتج هذان الضربان الا الجزئية لم ينتج الباقي الا الجزئية ضرب الاول
كلتاهما كلية موجبة كل بر مقتات وكل بر ربوي ينتج بعض المقتات ربوي ويبين بعكس الصغرى الثاني جزئية موجبة وكلية موجبة
بعض البر مقتات وكل بر ربوي ينتج ويبين كالاول الثالث كلية موجبة وجزئية موجبة كل بر مقتات وبعض البر ربوي
ينتج مثله ويبين بعكس الكبرى وجعلها الصغرى وعكس النتيجة الرابع كلية موجبة وكلية سالبة كل بر مقتات
ولا بر لا يباع بجنسه متفاضلا ينتج بعض المقتات لا يباع ويبين بعكس الصغرى الخامس جزئية موجبة وكلية سالبة بعض
البر مقتات ولا بر لا يباع بجنسه متفاضلا ينتج ويبين كالاول مثله السادس كلية موجبة وجزئية سالبة كل بر مقتات
وبعض البر لا يباع ينتج مثله ويبين بعكس الكبرى على حكم الموجبة وجعلها الصغرى وعكس النتيجة ويبين جميعه
بالخلف ايضا فنأخذ نقيض النتيجة ونجعله الكبرى شرح الضرب الاول من الشكل الثالث من
موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية كل بر مقتات وكل بر ربوي فينتج بعض المقتات ربوي بيانه بعكس الصغرى ليرتد
الى الاول ويمكن بيانه ايضا بعكس الكبرى وجعلها صغرى ثم عكس النتيجة الضرب الثاني من موجبتين والكبرى كلية
ينتج ايضا موجبة جزئية بعض البر مقتات وكل بر ربوي فبعض المقتات ربوي ويبين ايضا بعكس الصغرى ولا يمكن
بيانه بعكس الكبرى والا لصار القياس عن جزئيتين في الشكل الاول الضرب الثالث من موجبتين والصغرى
كلية ينتج ايضا موجبة جزئية كل بر مقتات وبعض البر ربوي فبعض المقتات ربوي بيانه بعكس الكبرى وجعلها صغرى
ثم عكس النتيجة ولا يمكن بيانه بعكس الصغرى والا لصار القياس عن جزئيتين في الاول الضرب الرابع من كليتين والكبرى
سالبة ينتج سالبة جزئية كل بر مقتات ولا بر لا يباع بجنسه متفاضلا ينتج بعض المقتات لا يباع بجنسه متفاضلا
بيانه بعكس الصغرى ولا يمكن بعكس الكبرى والا لصارت الصغرى سالبة في الاول الضرب الخامس من صغرى موجبة
جزئية وكبرى سالبة كلية ينتج ايضا سالبة جزئية بعض البر مقتات ولا بر لا يباع بجنسه متفاضلا فبعض المقتات لا
يباع بجنسه متفاضلا بيانه بعكس الصغرى ولا يمكن بعكس الكبرى والا لصارت الصغرى سالبة في الاول الضرب
السادس من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى ينتج ايضا سالبة جزئية كل بر مقتات وبعض البر لا يباع بجنسه متفاضلا
فينتج بعض المقتات لا يباع بجنسه متفاضلا ولا يمكن بيانه بعكس الصغرى

والا لصار القياس عن جزئيتين في الاول ولا بعكس الكبرى لانها لا تنعكس وعلى تقدير انعكاسها لا تصلح لان تكون صغرى
في الاول لكونها سالبة اللهم الا ان تكون الكبرى السالبة في حكم الموجبة اعني تكون مركبة او تكون مستلزمة للمعدولة فانه
يمكن بيانه بعكس الكبرى وجعلها صغرى ثم عكس النتيجة ويبين هذا الضرب مع جميع باقي الضروب بالخلف وطريقه في
هذا الشكل ان يجعل نقيض النتيجة لكليته كبرى وصغرى القياس لايجابها صغرى لينتج من الاول ما ينافي الكبرى مثلا
نقول في الضرب السادس لو لم يصدق قولنا بعض المقتات لا يباع بجنسه متفاضلا لصدق قولنا كل مقتات يباع بجنسه
متفاضلا فنجعله كبرى والصغرى وهي قولنا كل بر مقتات صغرى لينتج قولنا كل بر يباع بجنسه متفاضلا وقد كانت الكبرى بعض
البر لا يباع بجنسه متفاضلا هذا خلف اصل الشكل الرابع وليس تقدما وتأخيرا للاول لان هذا نتيجة عكسه
والجزئية السالبة ساقطة لانها لا تنعكس وان نعتنا وقلبنا فان كانت الثانية لم يتلاقيا وان كانت الاولى لم يصلح للكبرى
فالنتيجة جزئية سالبة ولا عكس لها واذا كانت الصغرى موجبة كلية فالكبرى على الثلاث وان كانت سالبة كلية فالكبرى
موجبة كلية لانها ان كانت جزئية ونعتت وجب جعلها الصغرى وعكس النتيجة وان عكست ونعتت لم تصلح للكبرى
وان كانت سالبة كلية لم يتلاقيا بوجه فان كانت موجبة جزئية فالكبرى سالبة كلية لانها ان كانت موجبة كلية وفعلت
الاول لم تصلح للصغرى وان فعلت الثاني صارت الكبرى جزئية وان كانت جزئية موجبة فابعد فبقي منه خمسة
شرح قد توهم بعض الناس انه لا فرق بين الشكل الاول والرابع الا بالتقديم والتأخير فان ما قدم في الاول
جعل مؤخرا في الرابع وبالعكس وقد ازال المصنف هذا الوهم بان قال النتيجة في الشكل الرابع ليست بعينها نتيجة
الشكل الاول بل عكسها اعلم ان السالبة الجزئية في هذا الشكل ساقطة لان بيان هذا الشكل اما بعكس
كل واحدة من المقدمتين ووضع العكس مقام الاصل ليرتد الى الشكل الاول او بعكس الكبرى فقط ليرتد الى الثالث
او بعكس الصغرى فقط ليرتد الى الثاني واما بالقلب بان يجعل الصغرى كبرى والكبرى صغرى ليرتد الى الاول ثم يعكس
النتيجة فلو كانت احدى المقدمتين سالبة جزئية لم يمكن بيانه بالعكس اصلا لانها لا تنعكس ولا بالقلب ايضا لان السالبة
الجزئية قبل القلب اما صغرى او كبرى فان كانت كبرى لم يتلاق المقدمتان بعد القلب ضرورة صيرورة الصغرى سالبة
جزئية في الاول وان كانت صغرى لم تصلح بعد القلب لان تكون كبرى في الاول ضرورة كونها جزئية فسقط بمعنى هذا الشرط
سبعة اضرب فاذا كانت الصغرى موجبة كلية تنتج مع الكبريات الثلث وان كانت سالبة كلية لا تنتج الا مع الكبرى الموجبة
الكلية لان الكبرى اذا كانت جزئية ونعتت اي لم تعكس وجب جعلها صغرى ثم عكس النتيجة والنتيجة سالبة جزئية ضرورة
ترتيب القياس من الموجبة الجزئية والسالبة الكلية والسالبة الجزئية لا تنعكس وان عكست الكبرى الجزئية وجعلتها
كبرى فان لم تعكس الصغرى ارتد القياس الى الثالث فلم تصلح السالبة للصغرى وان عكست الصغرى ايضا ارتد
الى الاول فلم يصلح عكس الصغرى لان يكون صغرى في الاول ولا الكبرى لان يكون كبرى فيه ضرورة صيرورة الصغرى
سالبة والكبرى جزئية في الاول هذا اذا كانت الكبرى موجبة جزئية على تقدير كون الصغرى سالبة كلية واما اذا كانت
الكبرى سالبة كلية فلم يتلاق المقدمتان ولا عكسهما اصلا فسقط الصغرى السالبة الكلية مع الكبريات الثلث
الغير الموجبات الكلية وان كانت الصغرى موجبة جزئية فلا تنتج الا مع الكبرى السالبة الكلية لان الكبرى ان كانت موجبة
كلية وفعلت الاول اي القلب بان جعلت الكبرى صغرى والصغرى كبرى لم تصلح الجزئية للكبرى في الاول وان فعلت
الثاني اي العكس صارت الكبرى جزئية في الاول ان عكست المقدمتين لان الصغرى جزئية والكبرى موجبة كلية وهي لا
تنعكس الا جزئية وان عكست الكبرى فقط صار القياس عن جزئيتين في الثالث لانه بعكس الكبرى وحدها يرتد الى الثالث
وان عكست الصغرى فقط ارتد الى الثاني فيكون القياس عن موجبتين في الثاني ولعل المصنف لم يعتبر الرد الى الثاني والثالث
فلهذا اقتصر على قوله صارت الكبرى جزئية هذا اذا كانت الكبرى موجبة كلية فاما اذا كانت موجبة جزئية فابعد منه
اذ لا قياس عن جزئيتين في الاشكال فالصغرى الموجبة الجزئية تسقط مع الكبريات الثلث فالضروب المنتجة خمسة الصغرى
الموجبة الكلية مع الكبريات الثلث الغير السالبة الجزئية والصغرى السالبة

الكليه مع الكبرى الموجبه الكليه والصغرى الموجبه الجزئيه مع الكبرى السالبه الكليه وفي هذه البيانات ايضا نظر لما ذكرنا في
الثاني والثالث والاولى ان يبين بالاختلاف فص الاول كل عباده مفتقره الى النيه وكل وضوء عباده فينتج بعض المفتقر
وضوء ويبين بالقلب منهما وعكس النتيجه الثاني مثله والناسه جزئيه الثالث كل عباده لا تستغني وكل وضوء عباده فينتج كل مستغني
ليس بوضوء ويبين بالقلب وعكس النتيجه الرابع كل مباح مستغن وكل وضوء ليس بمباح فينتج بعض المستغني ليس بوضوء ويبين بعكسهما
الخامس بعض المباح مستغن وكل وضوء ليس بمباح وهو مثله شرح الضرب الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبه جزئيه مثاله
كل عباده مفتقره الى النيه وكل وضوء عباده ينتج بعض المفتقر الى النيه وضوء بيانه بقلب المقدمتين بان يجعل الصغرى كبرى والكبرى
صغرى ليرتد الى الاول وينتج موجبه كليه ثم يعكس النتيجه الى الموجبه الجزئيه التي هي المطلوب ولا يمكن بيانه بعكس المقدمتين والا
لصار القياس في الاول عن جزئيتين ولا بعكس الصغرى والا لصار القياس عن موجبتين في الثاني ويمكن بيانه بعكس الكبرى
ليرتد الى الثالث وينتج المطلوب ولا ينتج هذا الضرب كليه لان بيانه اما بالقلب ليرتد الى الاول ثم عكس النتيجه والموجبه الكليه
لا تنعكس كليا او بعكس الكبرى ليرتد الى الثالث والثالث لا ينتج الا جزئيه وهذا البيان على طريقة المصنف وفيه ما فيه
والاولى ان يقال انما لا ينتج هذا الضرب الا جزئيه لجواز ان يكون الاصغر فيه اعم من الاكبر فلم يصدق الاكبر على كل
الاصغر كقولنا كل انسان حيوان وكل ناطق انسان فلا يصدق قولنا بعض الحيوان ناطق وهذا الضرب اخص من الضروب الاكبر
المنتجه للموجبه فلا يكون واحد منها منتجا للكليه الضرب الثاني من موجبتين والكبرى جزئيه ينتج ايضا موجبه جزئيه
مثاله كل عباده مفتقره الى النيه وبعض الوضوء عباده فبعض المفتقر الى النيه وضوء بيانه بالقلب كما في الاول
ولا يمكن بيانه بعكس المقدمتين والا لصار القياس في الاول عن جزئيتين ولا بعكس الصغرى والا لصار القياس
عن موجبتين جزئيتين في الثاني ويمكن بيانه بعكس الكبرى ليرتد الى الثالث وينتج المطلوب الضرب الثالث من كليتين
والكبرى موجبه ينتج سالبه كليه مثاله كل عباده لا تستغني عن النيه وكل وضوء عباده فينتج كل مستغن عن النيه ليس بوضوء
بيانه بالقلب ثم عكس النتيجه وانما كانت النتيجه كليه لان السالبه الكليه تنعكس كنفسها ولا يمكن بيانه بعكس المقدمتين
ليرتد الى الاول او الكبرى ويمكن بيانه بعكس الصغرى ليرتد الى الثاني وينتج المطلوب الرابع من كليتين والكبرى
سالبه ينتج سالبه جزئيه مثاله كل مباح مستغن عن النيه وكل وضوء ليس بمباح فينتج بعض المستغني ليس بوضوء بيانه بعكس
المقدمتين ليرتد الى الاول ولا يمكن بيانه بالقلب والا لصارت الصغرى سالبة في الاول ويمكن بيانه بعكس الصغرى
ليرتد الى الثاني وبعكس الكبرى ليرتد الى الثالث ولا ينتج هذا الضرب كليه اما على طريقة المصنف فلان بيانه بالعكس
وعند العكس صار احدى المقدمتين جزئيه او القياس على هيئة الثالث وعلى التقديرين لا ينتج الا جزئيه وفيه ما فيه
والحق ان يقال لان الاصغر جاز ان يكون اعم من الاكبر فلم يكن الاكبر مسلوبا عن الاصغر كليا كقولنا كل انسان حيوان
ولا شيء من الفرس بانسان وهذا الضرب اخص من الخامس فلا ينتج الخامس الا جزئيه الضرب الخامس من موجبه جزئيه
صغرى وسالبه كليه كبرى ينتج ايضا سالبه جزئيه مثاله بعض المباح مستغن عن النيه وكل وضوء ليس بمباح ينتج بعض
المستغني عن النيه ليس بوضوء بيانه بعكس المقدمتين او بعكس احدهما ولا يمكن بيانه بالقلب والا لصارت الصغرى في الاول
سالبه والكبرى جزئيه ويمكن بيان جميع الضروب بالخلف اما الضروب المنتجه للموجبه ففي الثالث واما الضروب
المنتجه للسالب ففي الثاني فص والاستثنائي ضربان ضرب بالشرط ويسمى المتصل والشرط مقدما والجزاء
تاليا والمقدمه الثانيه استثنائيه وشرط انتاجه ان يكون الاستثناء بعين المقدم فلازمه عين التالي او بنقيض
التالي فلازمه نقيض المقدم وهذا حكم كل لازم مع ملزومه والا لم يكن لازما مثل ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكن
والاول باق والثاني يكون شرح لما فرغ من القياس الاقتراني شرع في القياس الاستثنائي وهو ما يكون
النتيجه او نقيضها مذكورا فيه بالفعل وهو قسمان متصل ومنفصل وذلك لان احدى مقدمتيه

شرطيه

مقدمتيه شرطيه فان كانت متصله وهي ما فيه حرف الشرط والجزاء سمي القياس متصلا واليه اشار بقوله ضرب
بالشرط ويسمى المتصل وان كانت الشرطيه منفصله وهي ما فيه حرف الانفصال سمي القياس منفصلا وابتدا المصنف
بالمتصل والشرط في المتصل اي الجزء الاول من المتصله المقترن به حرف الشرط يسمى مقدما لتقدمه والجزاء اي الجزء الثاني
المقترن به حرف الجزاء يسمى بالتالي لانه يتلوه والمقدمه الثانيه منه تسمى استثنائيه لاشتمالها على حرف الاستثناء وشرط
انتاجه ان يكون الاستثناء بعين المقدم او بنقيض التالي لانه لو استثنى بنقيض المقدم او بعين التالي لم ينتج لجواز ان يكون
التالي اعم من المقدم فلا يلزم من تحققه تحقق المقدم ولا انتفائه ولا من انتفاء المقدم تحقق التالي او انتفاؤه لجواز صدق
العام بدون الخاص اما اذا استثنى عين المقدم ينتج عين التالي لان تحقق الملزوم يقتضي تحقق اللازم واذا استثنى نقيض
التالي ينتج نقيض المقدم لان انتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم وهذا حكم كل لازم مع ملزومه لانه يلزم من عين الملزوم
عين اللازم ومن نقيض اللازم نقيض الملزوم ولا يلزم من تحقق اللازم تحقق الملزوم ولا عدمه كعدمه ولا من انتفاء الملزوم
تحقق اللازم ولا انتفاؤه مثال ذلك ان كان هذا انسانا فهو حيوان فانه يلزم من تحقق الانسان تحقق الحيوان ومن انتفاء
الحيوان انتفاء الانسان ولا يلزم من انتفاء الانسان انتفاء الحيوان ولا تحققه ولا من تحقق الحيوان تحقق الانسان
ولا انتفاؤه واكثر الاول بان اي القياس الاستثنائي المتصل الذي يستثنى فيه عين المقدم اكثر استعمالا بان والذي
يستثنى فيه نقيض التالي اكثر استعمالا بلو لان لو لامتناع الشيء لامتناع غيره فص ويسمى بلو قياس الخلف
وهو اثبات المطلوب بابطال نقيضه شرح واعلم ان قياس الخلف عند الجمهور مركب من قياسين احدهما اقتراني
مركب من متصله يكون المقدم فيها فرض المطلوب غير حق وتاليها وضع نقيض المطلوب على انه حق ومن حمليه غير
متنازع فيها ويكون بلا الحمليه مشاركه لتالي المتصله على هيئة منتجه فيلزمها متصله مقدمها المقدم من المتصله التي
هي جزء القياس وتاليها نتيجة التاليف بين تالي المتصله المذكوره والحمليه ويكون نتيجة التاليف كاذبه لكونها نقيضا
لمقدمه صادقه والقياس الثاني استثنائي مؤلف من المتصله التي هي نتيجة القياس الاول ومن استثناء نقيض التالي
فينتج نقيض المقدم الذي هو فرض المطلوب غير حق فينتج كون المطلوب حقا مثلا اذا كان المطلوب لا شيء من ج ا والمقدمه
الصادقه لا شيء من الف ب وبعض ب ج ... نتيجة التاليف الصادق كل ج ب فنقول لو لم يصدق لا شيء من ج الصدق
بعض ج ا ولا شيء من ا ب فينتج لو لم يصدق لا شيء من ج ا لصدق بعض ج ليس ب لكن كذب بعض ج ليس ب
فيلزم صدق لا شيء من ج ا وهو المطلوب وعلى التفسير الذي ذكره المصنف قياس الخلف قياس بسيط استثنائي
مركب من متصله مقدمها نقيض المطلوب وتاليها امر محال ومن استثناء نقيض التالي مثلا اذا كان المطلوب قولنا
الزكوه غير واجبه على المديون فنقول لو كانت الزكوه واجبه على المديون لكانت واجبه على الفقير لكن لم
تجب على الفقير فينتج الزكوه غير واجبه على المديون وهو المطلوب فقد اثبتنا المطلوب الذي هو قولنا الزكاه
غير واجبه على المديون بابطال نقيضه الذي هو قولنا الزكاه واجبه على المديون فاصطلاحه مخالف
لما ذهب اليه الجمهور فص وضرب بغير الشرط ويسمى المنفصل ويلزمه تعدد اللازم مع التنافي فان تنافيا اثباتا
ونفيا لزم من اثبات كل نقيض الاخر ومن نقيضه عين الاخر فينتج اربعه مثاله العدد اما زوج او فرد لكنه الى
اخرها وان تنافيا اثباتا لا نفيا لزم الاولان مثاله الجسم اما جماد او حيوان وان تنافيا نفيا لا اثباتا
لزم الاخران مثاله الخنثى اما لا رجل واما لا امراه شرح هذا هو القسم الثاني من القياس الاستثنائي
وهو الذي يكون الشرطيه فيه منفصله ولما

لم يوجد فيه شرط قال وضرب بغير شرط ويسمى هذا القسم المنفصل لا القضية التي يستثنى جزؤها او بعضها على ما توهم
بعض لان القضية لا تسمى المنفصل بل المنفصلة قوله ويلزمه تعدد اللازم اي اجزاء المنفصلة المستعملة فيه مع
التنافي بين تلك الاجزاء ولما كانت اجزاء المنفصلة قد تكون نتائج القياس والنتيجة لازمة سماها باللازم مجازا
ويمكن ان يكون المراد ان القياس المنفصل يلزمه تعدد النتيجة مع التنافي بينها لان نتائجه لا تجتمع بعضها مع
البعض لان جزئي المنفصلة ان تنافيا اثباتا ونفيا يلزم اربع نتائج لانه يلزم من اثبات كل جزء نفي الاخر لامتناع
ثبوتهما ومن نفي كل جزء عين الاخر لامتناع ارتفاعهما مثاله العدد اما زوج واما فرد فانه يلزم من استثناء عين
الزوج نقيض الفرد ومن استثناء عين الفرد نقيض الزوج ومن نقيض الزوج عين الفرد ومن نقيض الفرد عين
الزوج وان تنافيا اثباتا لا نفيا يلزم الاولان اي يلزم من عين كل جزء نقيض الاخر لامتناع اجتماعهما ولا يلزم
من استثناء احدهما عين الاخر لجواز انتفائهما اذ لا منافاة بين الجزئين في النفي مثاله الجسم اما حيوان او جماد فانه
يلزم من الحيوان نقيض الجماد ومن الجماد نقيض الاخر ولا يلزم من نقيض شيء منهما عين الاخر لجواز انتفائهما معا
وان تنافيا نفيا لا اثباتا لزم الاخران اي يلزم من نقيض كل منهما عين الاخر ضرورة امتناع انتفائهما
ولا يلزم من عين احدهما نقيض الاخر لجواز ثبوتهما معا مثاله الخنثى اما لا رجل او لا امراه فانه يلزم من
انتفاء اللارجل ثبوت ان كلا امراه ومن انتفاء اللاامراه ثبوت اللارجل فلا يلزم من تحقق احدهما انتفاء الاخر
لجواز ان لا يكون رجلا ولا امراه قال ويرد الاستثنائي الى الاقتراني بان يجعل الملزوم وسطا والاقتراني
الى المنفصل بان يجعل ما فيه منافيه معه شرح القياس الاستثنائي يمكن رده الى القياس الاقتراني اذا كان
المقدم والتالي في الشرطية المستعملة فيه متشاركين في الموضوع بان تجعل المقدمة الاستثنائية صغرى والكلية
اللازمة للشرطية كبرى مثاله المتصل الذي يستثنى فيه عين المقدم قولنا ان كان هذا انسان فهو حيوان
لكنه انسان فهو حيوان فيقال هذا انسان وكل انسان حيوان ينتج هذا حيوان مثال المتصل
الذي يستثنى فيه نقيض التالي ان كان هذا فرسا فهو ليس بجماد لكنه جماد فهو ليس بفرس فيقال هذا جماد وكل
جماد ليس بفرس فهذا ليس بفرس مثال المنفصل هذا العدد اما ان يكون زوجا او فردا لكنه
زوج فهو ليس بفرد فيقال هذا العدد زوج وكل زوج ليس بفرد فهذا العدد ليس بفرد ولما كان الوسط في
المثالين اللذين اوردهما المصنف ملزوما اما في المتصل فلمحمول التالي واما في المنفصل فلنقيضه قال
ويرد الاستثنائي الى الاقتراني بان يجعل الملزوم وسطا اي في المثالين ويرد القياس الاقتراني الى الاستثنائي
المنفصل بان يدرج ما ينافي الوسط معه مثلا اذا كان الاقتراني قولنا الوضوء عبادة وكل عبادة
لا تصح بدون النية فيقال الوضوء اما عبادة او صحيح بدون النية لكنه عبادة فلا
يصح بدون النية قال والخطا في البرهان لمادته وصورته فالاول يكون في اللفظ للاشتراك
او في حرف العطف مثل الخمسة زوج وفرد ونحوه حلو حامض وعكسه طبيب ماهر والاستعمال المتباينة
كالمترادفة كالسيف والصارم ويكون في المعنى لالتباس الكاذبة بالصادقة كالحكم على الجنس بحكم النوع
وجميع ما ذكر في النقيض وجعل غير القطعي

القطعي وجعل العرضي كالذاتي وجعل النتيجة مقدمة بتغيير وتسمى المصادرة ومنه المتضايفة
وكل قياس دوري والثاني ان يخرج عن الاشكال شرح لما فرغ من ذكر البرهان
واقسامه اراد ان يذكر الخطا الواقع فيه ليحترز عنه والخطا في البرهان اما لاجل مادته
او لاجل صورته والاول قد يكون في اللفظ وقد يكون في المعنى والذي يكون في اللفظ انما هو بسبب
اشتباه دلالته اما للاشتراك في احد جزئي القول بحسب جوهره كالعين او بحسب تصاريفه
كالمختار فانه مشترك بين الفاعل والمفعول بحسب الصيغة او في حرف العطف مثل الخمسة
زوج وفرد فان الواو للجمع فيصدق قولنا الخمسة زوج وفرد حالة الجمع فيتوهم صدقه حالة الافراد
فيقال الخمسة زوج وقولنا للمز انه حلو حامض ونحوه في انه يصدق حالة الجمع فيتوهم صدقه حالة الافراد
فيقال المز حلو او حامض وعكسه اي يصدق اللفظ حالة الافراد فيتوهم صدقه حالة الجمع
كما اذا كان زيد ماهرا في الخياطة غير ماهر في الطب فيصدق حالة الافراد زيد طبيب وزيد
ماهر فيتوهم صدقه حالة الجمع فيقال زيد طبيب ماهر والى هذا اشار بقوله وعكسه
طبيب ماهر واما الاستعمال الالفاظ المتباينة مثل استعمال المترادفة كاستعمال
السيف مقام الصارم وبالعكس فان السيف اسم الذات سواء كان
قاطعا او لا والصارم اسم له باعتبار القطع فيتوهم انهما مترادفان
لاطلاقهما على شيء واحد فيستعمل احدهما مقام الاخر والخطا الذي يكون في المادة
من جهة المعنى لالتباس المادة الكاذبة بالصادقة كالحكم على
الجنس بما حكم به على نوعه كقولنا الفرس حيوان والحيوان ناطق فانه قد حكم
على الفرس الحيوان الذي هو الجنس بالناطق الذي حكم به على الانسان الذي
هو نوعه وهذا من النوع الذي يسمى في باب المغالطة بسوء اعتبار الحمل
وهو ان يوضع مع الشيء ما ليس منه او لا يوخذ معه ما هو منه ومن هذا النوع
الغلط في جميع ما ذكر في شرائط النقيض من اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل
واخذ المطلق مكان المقيد واخذ الكل مكان الجزء قوله وكجعل عطف
على قوله كالحكم اي وجعل المقدمة الغير القطعية مثل المقدمة الظنية
او التقليدية او الوهمية مكان القطعي وكاخذ العرضي مكان الذاتي كاخذ
الماشي جنسا للانسان مكان الحيوان

وجعل النتيجه مقدمه بتغيير اللفظ ويسمى هذا الصنف المصادره على المطلوب
مثل قولنا كل حركه نقله وكل نقله في مكان فكل حركه في مكان فان
الكبرى عين النتيجه الا انه بدل لفظ الحركه بالنقله ومن هذا القبيل اي ومن
جعل النتيجه مقدمه بتغيير ما المتضايفه مثل هذا ذو اب وكل ذي اب ابن
فهذا ابن فان الصغرى عين النتيجه ومن هذا القبيل كل قياس دوري وهو ان
يثبت احدى مقدمتيه بقياس يتالف من نتيجه القياس الاول
وعكس المقدمه الاخرى كما يقال كل وضوء رفع الحدث وكل ما هو رفع
الحدث يصح بالنيه فكل وضوء يصح بالنيه ثم يستدل على قولنا كل ما هو
رفع الحدث يصح بالنيه بقولنا كل ما هو رفع الحدث وضوء وكل وضوء يصح
بالنيه فكل ما هو رفع الحدث يصح بالنيه والثاني وهو ان يكون الخطا بسبب
الصوره ان لا يكون على هيئه شكل من الاشكال او لا يكون على ضرب
منتج من الضروب المنتجه

وهذا اخر المقدمه في المنطق

ثم يتلوه مبادي اللغه

اصل مبادي اللغه ومن لطف الله تعالى احداث الموضوعات اللغويه شرح لما فرغ من القواعد المنطقيه شرع فيما يستفاد منه من اللغه واليه اشار بقوله مبادي اللغه وقدم قبل الشروع فيها مقدمه فنقول لما خلق الله الانسان الواحد بحيث لا يستقل بمصالح معاشه بل يحتاج الى اعانه غيره اياه وهي انما يتيسر اذا عرف صاحبه ما في نفسه من الحاجه بطريق كالاشارات او امثله او الفاظ توضع بازاء المقاصد وكان اللفظ افيد لانه وجد عند الحاجه وعدم عند عدمها ولانه اعم اذ يمكن ان يوضع للموجود والمعدوم والشاهد والغايب والمعقول والمحسوس بخلاف الاشاره والمثال اذ لا يمكن الاشاره الى المعقول والغايب والمعدوم ولا يكون لكل شي مثال وايسر لان الالفاظ هيئات تعرض للاصوات الحادثه من جهه اخراج النفس الضروري الممتد من قبل الطبيعه دون تكلف اختياري انعم سبحانه وتعالى على عباده ولطف بهم باحداث الموضوعات اللغويه بان وضعها للمعاني ووقفهم عليها ليتوصلوا بها في مطالبهم الى الاستعانه بالغير وقول المصنف ومن لطف الله تعالى احداث الموضوعات اللغويه اشاره الى هذا ويشعر بان مذهبه التوقيف اصل فلنتكلم على حدها واقسامها وابتداء وضعها وطريق معرفتها شرح رتب الكلام في مبادي اللغه على اربعه ابحاث الاول اصل الحد كل لفظ وضع لمعنى شرح البحث الاول في حد الموضوعات اللغويه والمراد من لفظ الكل الكل المجموعي لا كل واحد واحد لان الموضوعات اللغويه هي مجموع الالفاظ لا كل واحد فان قلت فعلى هذا يجب ان يقال كل الفاظ وضعت للمعاني اذ لا يصح ان يقال الموضوعات اللغويه مجموع لفظ وضع لمعنى اجيب بان كل واحد من اللفظ والمعنى مصدر في الاصل والمصدر يطلق على الواحد والاكثر فيكون قوله لفظ بمعنى الالفاظ وقوله معنى بمعنى المعاني واللفظ بمعنى الملفوظ والوضع اختصاص شي بشي بحيث اذا اطلق الشي الاول فهم منه الثاني وقوله كل لفظ كالجنس يتناول الموضوع والمهمل وقوله وضع لمعنى يخرج المهمل لانه لم يوضع لمعنى وانما لم يقيد المعنى بالمفرد ليتناول المركب ضروره تناول الموضوعات اللغويه لهما الثاني اصل اقسامها مفرد ومركب شرح البحث الثاني في اقسام الموضوعات اللغويه وهي تنقسم باعتبارات الاول الى المفرد والمركب باعتبار البساطه وغيرها ويعرف الحصر من تعريفهما اصل المفرد اللفظ بكلمه واحده وقيل ما وضع لمعنى ولا جزء له يدل فيه والمركب بخلافه فنحو بعلبك مركب على الاول لا الثاني ونحو يضرب بالعكس ويلزمهم ان نحو ضارب ومخرج مما لا ينحصر مركب شرح المفرد باصطلاح اهل العربيه اللفظ الموضوع لمعنى بشرط ان يكون كلمه واحده ونعني بالكلمه الواحده ما لا يشتمل على لفظين موضوعين وفي عبارته تساهل وباصطلاح المنطقيين المفرد ما وضع اي لفظ وضع لمعنى ولا جزء له اي لذلك اللفظ يدل فيه اي في المعنى الموضوع على شي فالمفرد بهذا الاصطلاح يتناول ما لا جزء له مثل ز اذا جعل علما للشخص وما له جزء ولكن لا دلاله له اصلا مثل زيد وما له جزء دال ولكن لا على جزء معناه مثل عبد الله اذا جعل علما للشخص والمركب بخلاف المفرد في التعريفين اما على التفسير الاول وهو اللفظ الموضوع لمعنى بشرط ان يكون اكثر من كلمه واما على التفسير الثاني فما وضع لمعنى وله جزء يدل في ذلك المعنى على شي فنحو بعلبك مركب على التفسير الاول لانه كلمتان ولا يكون مركبا بالتفسير الثاني لان جزءه لا يدل في معناه على شي وكذا عبد الله اذا كان علما للشخص فان قيل لا نم ان نحو بعلبك مركب بالتفسير الاول وذلك لانه لا يتضمن كلمتين اذ لا دلاله لجزئيه حاله العلميه اجيب بان الكلمه لا يشترط فيها ان تكون داله عند العلميه بل يكفي فيها دلالتها في اصل الوضع وعدم دلالتها عند العلميه لا يسقط اسم الكلمه عنها ونحو يضرب بالعكس اي مركب بالتفسير الثاني لان جزءه وهو حرف المضارعه يدل في معناه على شي ولا يكون مركبا بالتفسير الاول لانه كلمه واحده قوله ويلزمهم اي يلزم القايلين بالتفسير الثاني ان نحو ضارب ومخرج اي اسما الفاعل والمفعول مركب لكونه مركبا من المصدر مع صيغه خاصه يدل كل منهما على معنى ولهم ان يدفعوا ذلك عن انفسهم بان المراد بالتركيب ترتيب اجزاء مسموعه اما الفاظ او حروف والمصدر مع الصيغه ليس كذلك اصل وينقسم المفرد الى اسم وفعل وحرف شرح لان المفرد اما ان يدل على معنى في نفسه او لا الثاني الحرف والاول اما ان يقترن باحد الازمنه الثلثه اعني الماضي والحال والمستقبل او لا الثاني الاسم والاول الفعل

ويعلم من التقسيم حد كل واحد منها اصل ودلالة اللفظية في كمال معناها دلالة مطابقة وفي جزءه دلالة تضمن
وغير اللفظية التزام وقيل اذا كان ذهنيا شرح اعلم ان دلالة اللفظ عبارة عن كونه بحيث اذا سمع او تخيل لاحظت
النفس معناه وهي اما وضعية اي يكون للوضع مدخل فيها اما بلا واسطة كما في المطابقة او بواسطة كما في التضمن والالتزام
واما غير وضعية ولا مدخل لها في العلوم والوضعية تنقسم الى لفظية والى غيرها وذلك لان المعنى المفهوم من اللفظ
اما خارج عن مسماه اولا والاول غير لفظية والثاني لفظية واللفظية اما في كمال معناها وتسمى دلالة المطابقة
مثل دلالة البيت على مجموع السقف والجدار والاس واما في جزء معناه وتسمى دلالة تضمن مثل دلالة البيت على الجدار
وغير اللفظية تسمى دلالة الالتزام ولم يشترط الاصوليون اللزوم الذهني في دلالة الالتزام بل يطلقون اللفظ على
لازم المسمى سواء كان اللزوم خارجيا او ذهنيا والمنطقيون يشترطون اللزوم الذهني اي كون المعنى الخارجي بحاله يلزم
من تصور المسمى تصوره والا لم يحصل الفهم لان الفهم انما يحصل اذا كان اللفظ موضوعا لذلك المعنى او يلزم من تصور
المسمى تصوره وهما منتفيان ح ولا يشترطون اللزوم الخارجي لحصول الفهم دونه كما في العدم والملكة مثل دلالة العمى على
البصر اصل والمركب جملة وغير جملة والجملة ما وضع لافادة نسبة ولا يتاتى الا في اسمين او في فعل واسم ولا يرد حيوان
ناطق وكاتب في زيد كاتب لانها لم توضع لافادة نسبة وغير الجملة بخلافه ويسمى مفردا ايضا شرح قسم المركب الى جملة
وغير جملة فالجملة ما وضع اي لفظ وضع لافادة نسبة اي اسناد احدى الكلمتين الى الاخرى لافادة المخاطب معنى
يصح السكوت عليه مثل زيد قائم فخرج عنه المركب الاضافي مثل غلام زيد لانه لم يفد المخاطب معنى يصح السكوت عليه
والجملة لا تتالف الا من اسمين او من فعل واسم لان الجملة تتضمن الاسناد والاسناد يقتضي مسندا ومسندا اليه والاسم يصلح
لهما والفعل يصلح لان يكون مسندا ولا يصلح لان يكون مسندا اليه والحرف لا يصلح لشيء منهما والتركيب العقلي من كلمتين لا يزيد على
ستة اسم مع اسم واسم مع فعل واسم مع حرف وفعل مع فعل وفعل مع حرف وحرف مع حرف والاربعة الاخيرة لا يتاتى منها
الجملة اما لعدم المسند او المسند اليه او لعدمهما جميعا والاول والثاني يتاتى منهما الجملة لوجود المسند والمسند
اليه قوله ولا يرد جواب عن سوال مقدر تقريره ان الحد المذكور للجملة غير مطرد ضرورة صدقه على المركب التقييدي
وعلى نحو كاتب في مثل قولنا زيد كاتب والمراد بالمركب التقييدي المركب من اسمين او اسم وفعل يكون الثاني قيدا في الاول
ويقوم مقامهما لفظ مفرد مثل حيوان ناطق والذي يكتب فانه يقوم مقام الاول الانسان ومقام الثاني الكاتب وانما
قلنا ان الحد يصدق عليهما لان الاول لفظ وضع لافادة نسبة تقييدية والثاني وضع لافادة نسبة اسم الفاعل الى الضمير
الذي هو فاعله وتقرير الجواب ان يقال لا نسلم ان الحد يصدق عليهما لان المراد بافادة النسبة افادة نسبة يحسن السكوت عليها
وهما لم يوضعا لافادة نسبة كما ذكرنا وغير الجملة بخلاف ذلك اي المركب الذي لم يوضع لافادة نسبة ويسمى مفردا وانما
قال ايضا لان المفرد يطلق على مقابل الجملة وعلى مقابل المجموع والمثنى وعلى مقابل المركب اصل والمفرد باعتبار
وحدته ووحدة مدلوله وتعددهما اربعة اقسام شرح هذا تقسيم اخر للفظ المفرد باعتبار وحدته ووحدة مدلوله
وتعددهما وانما انحصر في الاربعة لان اللفظ اما واحد او متعدد وعلى التقديرين معناه اما واحد او متعدد اصل
فالاول ان اشترك في مفهومه كثيرون فهو الكلي فان تفاوت كالوجود للخالق والمخلوق فمشكك والا فمتواطئ وان لم يشترك
فجزئي ويقال للنوع ايضا جزئي والكلي ذاتي وعرضي كما تقدم شرح اقول القسم الاول وهو ان يتحد اللفظ والمعنى
ان اشترك في مفهومه كثيرون اي يصدق مفهومه على الافراد المتوهمة مثل الانسان فانه يصدق على كل واحد من اشخاصه
وهو الكلي فان تفاوتت الافراد في مفهومه بالاولوية وعدمها او الشدة والضعف او التقدم والتاخر كالوجود بالنسبة
الى الخالق والمخلوق فانه تفاوت فيهما بالاعتبارات الثلث سمي مشككا لان الناظر في مفهومه يشك انه من قبيل المتواطئ
او من قبيل المشترك لاستواء الافراد في حصول معناه لها وتفاوتها في مفهومه بالاولوية وغيرها والا اي وان لم
تفاوت الافراد في مفهومه بل حصوله فيها بالسوية سمي متواطئا لتوافقها فيه مثل الانسان

بالنسبة

بمعناه ولا يجري في التراكيب شرح المسئلة السادسة في انه هل يقع كل من المترادفين مكان الاخر ام لا الاصح عند
المصنف انه يقع كل من المترادفين مقام الاخر في التراكيب لان معنى كل من المترادفين بعينه معنى الاخر بالضرورة والمعنى
لما صح ان ينضم الى معنى حين ما يكون مدلولا لاحد اللفظين لا بد وان يبقى بتلك الصحة حال كونه مدلولا للفظ الثاني ولا حجر
اي ولا مانع في التركيب لان صحة الضم من عوارض المعنى لا اللفظ اصل قالوا لو صح لصح خداي اكبر شرح هذا دليل القائل
بعدم صحة وقوع احد المترادفين مكان الاخر وتوجيهه انه لو صح ان يقع كل من المترادفين مكان الاخر لصح وقوع احد المترادفين
مكان مرادفه من لغة اخرى فيصح خداي اكبر والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة واستثناء التالي كلاهما ظاهران اصل
واجيب بالتزامه وبالفرق باختلاط اللغتين شرح اجاب المصنف اولا بمنع استثناء التالي والتزام صحة خداي
اكبر وثانيا بمنع الملازمة بالفرق بين المترادفين من لغة وبين المترادفين من لغتين فانه يجوز ان يقع كل من المترادفين
مكان الاخر من لغة لعدم المانع ومنه اختلاط اللغتين المستلزم لضم مهمل الى مستعمل باعتبار كل من اللغتين فان لفظ احدى
اللغتين بالنسبة الى الاخرى مهمل ولا يجوز ان يقع كل منهما مقام الاخر اذا كانا من لغتين لوجود المانع وهو اختلاط اللغتين
والجواب يمنع استثناء التالي بمعنى صدق عموم الدعوى وهو وقوع احدهما مقام الاخر سواء كانا من لغتين او من لغة واحدة والجواب
بمنع الملازمة لا بمعنى صدق عموم الدعوى بل يقتضي خصوصها وهو وقوع احدهما مقام الاخر اذا كانا من لغة واحدة ولما
فرغ عن المسائل المتعلقة بالمترادف شرع في المسائل المتعلقة بالحقيقة والمجاز وهي ست اصل مسالة الحقيقة اللفظ المستعمل
في وضع اول شرح المسئلة الاولى في حد الحقيقة والمجاز واقسامهما وشرائطهما وفي ان المجاز هل يستلزم الحقيقة ام لا
وابتدا بحد الحقيقة اعلم ان الحقيقة فعيلة من الحق اما بمعنى الفاعل كالعليم فلا يستوي فيها المذكر والمؤنث فيكون التاء فيه
جارية على القياس ويكون معناها الثابتة واما بمعنى المفعول كالجريح فيستوي فيه المذكر والمؤنث فيكون التاء لنقل اللفظ من
الوصفية الى الاسمية لانه لا حاجة الى علامة التانيث ويكون معناها المثبتة ثم نقلت الى الاعتقاد المطابق للواقع
لكونه مثبتا او ثابتا في نفس الامر ثم نقلت من الاعتقاد الى القول المطابق لكون مدلوله مثبتا او ثابتا ايضا ثم نقلت من
القول الى ما ذكره المصنف وهو اللفظ المستعمل في وضع اول فهي منقولة في المرتبة الثالثة وقوله اللفظ كالجنس يتناول الحقيقة
وغيرها وقوله المستعمل يخرج عنه اللفظ في ابتداء الوضع لانه لا يكون حقيقة ولا مجازا وقوله في وضع اي فيما وضع له وقيد ليتناول
ما وضع له لغة وعرفا وشرعا والمفهوم المجازي لانه يصدق على كل منها انه موضوع له ويخرج عنه الالفاظ المهملة وقوله
اول يخرج المجاز فانه لفظ مستعمل في غير ما وضع له اولا فان قيل هذا الحد غير جامع ضرورة خروج الحقيقة الشرعية والعرفية
لانها لم تستعمل فيما وضع له اولا ضرورة كونها منقولة والنقل يستلزم وضعا اولا اجيب بان المراد بالوضع الاول
ما يكون اولا بالنسبة الى الاصطلاح الذي وقع به التخاطب لا ما يكون اولا باعتبار اللغة فان الوضع الاول اعم من الوضع
باعتبار اللغة فيكون الالفاظ المنقولة الشرعية او العرفية بالوضع الاول باصطلاح الشرع والعرف وان كان بالوضع الثاني
باعتبار اللغة مثلا الصلاة اذا استعملت في ذات الاركان كان استعمالها فيها باصطلاح اهل الشرع استعمالا في وضع اول
وباصطلاح اهل اللغة استعمالا في وضع ثان واذا استعملت في الدعاء فبالعكس وما قيل انه في الحد نظر لان الاول من الامور
الاضافية التي لا تعقل الا بالنسبة الى شيء اخر فيكون حد الحقيقة مستلزما للمجاز ليس بشيء لان الاول على تقدير ان يكون
اضافيا لا يستلزم الا الوضع الثاني وهو جزء من مفهوم المجاز ان اعتبر الوضع الثاني في المجاز ولا امتناع في ذلك لجواز
ان يعتبر في حد الشيء جزء مقابله اصل وهي لغوية وعرفية وشرعية كالاسد والدابة والصلاة شرح الحقيقة باعتبار
الواضع تنقسم الى ثلثة اقسام فان كان الواضع اهل اللغة سميت حقيقة لغوية كالاسد بالنسبة الى الحيوان المفترس وان كان
اهل العرف سواء كان عرفا خاصا او عاما سميت حقيقة عرفية كالدابة بالنسبة الى ذات الحافر لان الدابة وضعت في اصل اللغة
لكل ما يدب على الارض وخصص اهل العرف بذات الحافر واصطلاح

النيء والنظار مثل الفاعل والمنقض مثلا وان كان اهل الشرع سمينت حقيقة شرعية الصلاة بالنسبة الى ذات الاركان
فانها وضعت في اصل اللغة للدعاء ثم نقل الشارع الى ذات الاركان اصل والمجاز المستعمل اولا في غير وضع اول على وجه يصح
شرح المجاز مفعل من الجواز بمعنى العبور والمفعل للمصدر او للمكان ثم نقل الى اللفظ المستعمل في غير ما وضع له اولا
على وجه يصح فهو مجاز في الدرجة الاولى من جهة ان العبور انما يحصل باتصال الجسم من حيز الى اخر فاذا اعتبر في اللفظ
كان على سبيل التشبيه فيكون مجازا من هذه الجهة الثانية انه صيغة للمصدر او للمكان وقد اطلق هاهنا بمعنى الفاعل لان
اللفظ منتقل فيكون مجازا بهذا الاعتبار ايضا وقوله اللفظ المستعمل كما له وقوله في غير وضع اول اي غير ما وضع له اولا
يخرج عنه الحقيقة ويتناول المهمل لانه مستعمل في غير وضع اول وقوله على وجه يصح اي يكون بين الوضع الاول والثاني علاقة
يصح استعماله في الوضع الثاني لاجلها يخرج المهمل لانه لا يكون استعماله على وجه يصح اصل ولا بد من العلاقة وقد تكون
بالشكل كالانسان للصورة او في صفة ظاهرة كالاسد على الشجاع لا على الابخر لخفائها او لانه كان عليها كالعبد او ايل كالخمر او للمجاورة
مثل جرى الميزاب شرح اعلم انه لا بد من ان تكون بين المفهوم الحقيقي والمجازي علاقة اعتبرت في اصطلاح التخاطب بحسب النوع و
الا لجاز استعمال كل لفظ لكل معنى بالمجاز وهو باطل بالاتفاق ولانه لو لم تكن العلاقة شرطا لكان الوضع بالنسبة الى المعنى الثاني اولا
فيكون حقيقة فيهما وقد اشترط قوم اللزوم الذهني بين المعنيين وهو باطل فان اكثر المجازات المعتبرة عارية عن اللزوم الذهني
والعلاقة المعتبرة بين المعنى الحقيقي والمجازي كثيرة وقيل انها خمسة وعشرون بالاستقراء وقيل اثنا عشر والمصنف ما ذكر منها الا
اربعة انواع احدها المشابهة وهي اما بالشكل كالانسان للصورة المنقوشة لمشابهتها في الشكل واما في صفة بشرط ان تكون
ظاهرة كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع لمشابهته في صفة الشجاعة وهي مشهورة غير خفية في الاسد فلا يجوز اطلاق الاسد على
الرجل الابخر وان كان مشابها للحيوان المفترس في صفة البخر لانه في الاسد خفية غير مشهورة ويسمى هذا النوع اي المجاز الذي بسبب
المشابهة مستعارا ايضا والثاني اتصاف المحل بالمعنى الحقيقي باعتبار ما كان كتسمية المعتق عبدا باعتبار انه كان كذلك واليه
اشار بقوله او لانه كان عليها كالعبد الثالث اتصاف المحل بالمعنى الحقيقي بحسب ما يؤول اليه كتسمية العنب بالخمر باعتبار
صيرورته خمرا مآلا واليه اشار بقوله او آيل الرابع المجاورة كاطلاق الميزاب على الماء لمجاورتها كقولهم جرى الميزاب اصل
ولا يشترط النقل في الآحاد على الاصح لنا لو كان لتوقف اهل العربية عليه ولا يتوقفون شرح اختلف ان اطلاق اللفظ
على المعنى المجازي هل يفتقر الى النقل في كل صورة ام لا والاصح انه لا يشترط ولتحرير المطلوب اولا فنقول انه لا يشترط في استعمال
اللفظ في كل واحد من الصور التي توجد فيها احد انواع العلاقة المعتبرة النقل عن اهل اللغة بل استعمالهم فيها حتى اذا لم يسمع
انهم استعملوا اللفظ في تلك الصورة لم يجز لنا استعماله فيها بل يكفي في استعمال اللفظ في كل صورة ظهور نوع من العلاقة المعتبرة وانما
قال في الآحاد اي في كل واحد من الصور الجزئية لان النقل من اهل اللغة في اصل المجاز شرط مثلا اذا لم ينقل ان اهل اللغة قد اعتبروا
اطلاق اسم اللازم على الملزوم لم يجز لنا ان نطلق اسم اللازم على الملزوم مجازا لان اصل المجاز حينئذ غير منقول عنهم وهو شرط في
الاستعمال اما اذا نقل الينا انهم اعتبروا اطلاق اللازم على الملزوم يجوز لنا في كل صورة من الصور الجزئية اطلاق اسم اللازم على
الملزوم مجازا وان لم ينقل الينا انهم اعتبروا اطلاقه في كل واحد من الصور لان النقل في اصل المجاز الذي هو اطلاق اسم اللازم
على الملزوم كاف في جواز استعمال اللفظ في الآحاد والدليل على عدم الاشتراط على الوجه المذكور ان النقل في الآحاد لو كان
شرطا لتوقف اهل العربية في تجوزاتهم على النقل من الواضع والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان النقل لو كان شرطا
في الاستعمال لتوقف المشروط وهو الاستعمال على الشرط وهو النقل واما بطلان التالي فلانهم يطلقون في كثير من الصور التي
يظهر فيها العلاقة مع عدم النقل اصل واستدل لو كان نقلا لما افتقر الى النظر في العلاقة شرح هذا استدلال
على عدم الاشتراط وتقريره انه لو كان النقل في الآحاد على الوجه المذكور شرطا لما افتقر المستعمل الى النظر في العلاقة المعتبرة
بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي عند اطلاق اللفظ على المفهوم المجازي والتالي ظاهر البطلان فالمقدم مثله بيان الملازمة
ان المقصود من النظر في العلاقة جواز الاستعمال واذا كان النقل شرطا يكفي في جواز

بيان م بوجود مقابله

استعمال اللفظ

غيره

استعمال اللفظ في المعنى لكونه منقولا عنهم من ان تعلم العلاقة كما في جميع المستعملات الحقيقية اصل واجيب
بان النظر للواضع وان سلم فللاطلاع على الحكمة شرح اجاب المصنف عن الاستدلال اولا بمنع انتفاء التالي
وتقريره ان يقال لا نسلم افتقار المستعمل الى النظر في العلاقة عند اطلاق اللفظ في المفهوم المجازي لان النقل عن الواضع في
الآحاد كاف في اطلاقها والافتقار الى النظر انما يكون بالقياس الى الواضع وذلك لان الواضع عند وضعه للمفهوم
المجازي يفتقر الى ان يلاحظ العلاقة بينهما ولئن سلمنا ان المستعمل يفتقر الى النظر فيها ولكن لا نسلم صدق الملازمة قوله لان
المقصود من النظر فيها هو جواز الاستعمال قلنا لا نسلم ان المقصود من النظر فيها منحصر في جواز الاستعمال وذلك لانه يجوز ان يكون
المقصود من النظر فيها استخراج حكمة الواضع للمفهوم المجازي فلا يلزم من النظر فيها لاجل الاطلاع ان يكون افتقارا في جواز الاستعمال الى النظر فيها
اصل قالوا لو لم يكن لجاز نخلة لطويل غير انسان وشبكة للصيد وابن للاب وبالعكس شرح هذا دليل القائلين باشتراط النقل
في كل واحدة من الصور وتقريره انه لو لم يشترط النقل عن اهل اللغة في جواز استعمال اللفظ في كل واحدة من الصور لجاز اطلاق
النخلة على كل طويل غير انسان واطلاق الشبكة على الصيد واطلاق الابن على الاب وبالعكس اي اطلاق الاب على الابن و
التالي باقسامه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلظهور العلاقة المعتبرة في هذه الصور اما في الاول فلظهور المشابهة
في الصورة واما في الثاني فللمجاورة واما في الثالث فلان الاب انما كان على صفة البنوة واما في الرابع فلان الابن سيؤول
الى الاب ولما كانت العلاقة التي ذكرها المصنف اربعة انواع ذكر الصور الاربع المشتمل كل واحد منها على نوع من الانواع الاربعة
المذكورة واذا ظهر العلاقة المعتبرة بين المفهوم الحقيقي وغيره ولم يشترط النقل عن اهل العربية على استعمالهم جاز اطلاق اسم
المفهوم الحقيقي على ذلك الغير لتحقق المقتضي وانتفاء المانع وهو اشتراط النقل واما انتفاء التالي فبالاتفاق اصل واجيب
بالمانع شرح اجاب المصنف عنه بمنع الملازمة وتقريره ان يقال لا نسلم انه اذا لم يشترط النقل لجاز الاستعمال في الصور
المذكورة وذلك لان عدم جواز الاستعمال قد يكون لوجود المانع لا لاشتراط النقل فانه يجوز ان تكون خصوصية هذه المحال مانعة
عن جواز استعمال اللفظ فيها او ان يكون اهل اللغة قد نصوا على انه لا يجوز استعمال هذه الالفاظ في هذه الصور فيكون تنصيصهم
مانعا عن الجواز ولم يلتفت الواضع في هذه الصور بمثل هذه العلاقة واعتبار العلاقة عند الواضع شرط جواز الاستعمال اصل
قالوا لو جاز لكان قياسا او اختراعا شرح هذا دليل اخر على اشتراط النقل وتقريره انه لو جاز اطلاق اللفظ في الآحاد
بمجرد العلاقة بدون النقل لجاز اما بالقياس او الاختراع والتالي بقسميه باطل فالمقدم كذلك بيان الملازمة ان
تسمية المعنى المجازي باسم المفهوم الحقيقي ان كان بسبب وجود وصف مشترك بينه وبين مفهوم مجازي اخر يكون ذلك
الوصف سببا لتسمية المعنى المجازي الاخر بذلك اللفظ كما ان تسمية المنارة بالنخلة بسبب وجود وصف الطول المشترك
بينهما وبين الانسان الطويل الذي هو اعني وصف الطول سبب لتسمية الانسان بالنخلة كان ذلك قياسا في اللغة وان لم يكن
بسبب ذلك كان اختراعا واما بطلان التالي فلان القياس في اللغة غير جائز كما سيأتي والاختراع غير جائز ايضا لانه
يكون خارجا عن وضع اللغة اصل واجيب باستقراء ان العلاقة مصححة لرفع الفاعل شرح تقرير الجواب
ان يقال لا نسلم انه اذا لم يكن قياسا كان اختراعا وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن الاستقراء دالا على ان العلاقة المعتبرة كافية
في صحة الاستعمال اما اذا كان الاستقراء دالا كما في رفع الفاعل لم يسمع رفعه من العرب فانا لما استقرينا كلامهم في رفع
الفاعل حكمنا بكون الفاعل مرفوعا في جميع الصور ولم يكن ذلك قياسا في اللغة ولا اختراعا كذلك هاهنا استقرينا الالفاظ
المجازية فوجدناها مشتملة على العلاقة فحكمنا حكما مطلقا على ان العلاقة مصححة فان قيل ان مصحح العلاقة لجواز الاستعمال
ان لم يكن مستندا الى النقل يلزم مطلوب الخصم وهو ان يكون جواز الاستعمال لاجل العلاقة مع وجود النقل اجيب
بان النقل اصل المجاز كاف في تصحيح العلاقة لجواز الاستعمال في كل واحد من الصور ولا يحتاج الى النقل في الآحاد الذي هو مذهب
الخصم لان النزاع وقع فيه اصل كالواو يعرف المجاز بوجوه بصحة النفي كقولك للبليد ليس بحمار وعلى الحقيقة لامتناع ليس بانسان وهو دور
شرح قال بعض الاصوليين اذا لم يوجد نقل من اهل اللغة على ان هذا اللفظ حقيقة

الى النقل

لم يكن مستندا وان كان

وذلك مجاز تعرف الحقيقة والمجاز بوجوه الاول تعرف المجاز بصحة النفي يعني ان اللفظ اذا جاز نفيه عما اطلق عليه كان مجازا كقولك
للبليد انه ليس بحمار فان الحمار لما كان مجازا بالنسبة الى البليد صح سلبه عنه علامة الحقيقة يعني ان اللفظ اذا لم يجز سلبه
عما اطلق عليه كان حقيقة كالانسان بالنسبة الى البليد فانه لما كان حقيقة امتنع سلبه عنه وهذا التعريف غير صحيح
لانه يستلزم الدور وذلك لان صحة النفي وامتناعه يتوقف على معرفة الحقيقة والمجاز فلو عرفناهما بصحة النفي وامتناعه لزم
الدور اصل وبان يتبادر غيره لولا القرينة علامة الحقيقة شرح الوجه الثاني يعرف المجاز بان يتبادر غيره يعني ان
المدلول اذا تبادر غيره الى الذهن عند اطلاق اللفظ عليه بدون القرينة كان اللفظ مجازا بالنسبة اليه كاطلاق الاسد
على الرجل الشجاع فانه يتبادر غيره وهو الحيوان المفترس الى الذهن عند عدم القرينة علامة الحقيقة اي ان المدلول اذا تبادر
الى الذهن عند اطلاق اللفظ عليه عاريا عن القرينة ولم يتبادر غيره كان اللفظ حقيقة بالنسبة اليه كاطلاق الاسد على
الحيوان المفترس بدون القرينة فانه يتبادر الى الذهن دون غيره اصل واورد المشترك شرح تقرير ايراده ان
التعريف المذكور للحقيقة غير منعكس وذلك لان اللفظ المشترك بالنسبة الى كل واحد من مفهوميه حقيقة مع انه اذا اطلق
على احدهما بدون القرينة لم يتبادر الى الذهن اصل فان اجيب بانه يتبادر غير معين يلزم ان يكون المعين مجازا شرح
فان اجيب عن الايراد المذكور بان يقال ان اللفظ المشترك حقيقة بالنسبة الى احد مفهوميه لا على التعيين وقد يتبادر
احدهما لا على التعيين عند اطلاق اللفظ بدون القرينة فلم يلزم عدم انعكاس تعريف الحقيقة لزم ان يكون اللفظ بالنسبة
الى كل واحد من مفهوميه على التعيين مجازا لان غيره يتبادر الى الذهن عند اطلاق اللفظ بدون القرينة وايضا يلزم ان يكون
اطلاق اللفظ المشترك في كل واحد من مفهوميه بالتواطي ضرورة كون اللفظ موضوعا للقدر المشترك بينهما وهو احدهما لا على
التعيين ومن قوله لزم ان يكون المعين مجازا تساهل في اللفظ لان المجاز هو اللفظ بالنسبة الى ذلك المعين لا المعين ولقائل
ان يجيب عن اصل الايراد بان ما ذكرنا علامة الحقيقة لا تعريفها الحقيقي والعلامة جاز ان تكون خاصة مفارقة فلا يجب العكس
فيها وفيه نظر اصل وبعدم اطراده ولا عكس شرح الوجه الثالث يعرف المجاز بعدم اطراده على معنى ان اللفظ
اذا اطلق على معنى ولم يكن جاريا في نظاير ذلك المعنى كان مجازا كاطلاق النخلة على الانسان الطويل فانه لا يكون جاريا
في نظاير الانسان في الطوال اذ لا يقال للطويل نخلة ولا عكس اي لا يكون اطراد اللفظ في نظايره علامة الحقيقة فان المجاز
قد يكون مطردا كاطلاق اسم الكل على الجزء فانه مجاز مطرد في جميع النظاير ويمكن ان يكون المراد من قوله ولا عكس انه لا عكس
لهذه العلامة على معنى انه لا يلزم من وجود المجاز عدم الاطراد فيكون هذه العلامة غير منعكسة اصل واورد السخي
والفاضل لغير الله والقارورة للزجاجة شرح تقرير الايراد ان هذا التعريف غير مطرد لان السخي والفاضل للكريم والعالم
بالحقيقة مع انه لا يكون جاريا في نظايره اذ لا يطلق على البارئ مع انه كريم وعالم وكذلك القارورة حقيقة في الزجاجة المخصوصة
لكونها مقرا للمايعات مع انها لا يستعمل الا في الزجاجة المخصوصة فلا يكون مطردا اصل فان اجيب بالمانع فدور شرح
فان اجيب عن هذا الايراد بان عدم الاطراد يشترط انتفاء المنع من الشرع او اللغة عند الاطلاق علامة المجاز لا عدم الاطراد بحسب
وفي الصور المذكورة قد وجد المنع اما في السخي والفاضل فمن الشرع اذ اسماء الله توقيفية واما في القارورة فالمنع من اللغة فيلزم
الدور لان عدم الاطراد انما يكون علامة للمجاز اذا علم كون عدم الاطراد لا للمانع وكون عدم الاطراد لا للمانع لا يعلم الا بعد
العلم بالمجاز فيتوقف العلم بالمجاز على العلم بعدم الاطراد لا للمانع ويتوقف العلم بعدم الاطراد للمانع على العلم بالمجاز فيلزم الدور
ويمكن ان يمنع لزوم الدور على هذا الوجه وهو ان يقال ان عدم الاطراد له موجب وليس موجبه منع الشرع او اللغة اذ التقدير
كذلك ولا العقل قطعا فتعين ان يكون موجب عدم الاطراد كون اللفظ مجازا فيلزم الدور اصل وبجمعه على خلاف جمع الحقيقة
كامور جمع امر للفعل وامتناع اوامر ولا عكس شرح الوجه الرابع تعريف المجاز بجمعه على خلاف جمع الحقيقة يعني ان اللفظ
اذا كان له جمع باعتبار المفهوم الحقيقي وقد جمع باعتبار مدلول اخر جمعا على خلاف جمع الحقيقة كان ذلك اللفظ مجازا بالنسبة
الى المدلول الاخر كالامر فان جمعه باعتبار مفهومه الحقيقي وهو القول الدال على طلب الفعل على اوامر وقد جمع باعتبار
مفهومه المجازي وهو الفعل على امور وامتنع جمعه باعتبار مفهومه المجازي على

اوامر ولا عكس اي لا عكس لهذا التعريف فان عدم اختلاف الجمع باعتبار مفهومه الحقيقي والمجازي لم يستلزم المجاز
فانه تعالى أَشَدُّ لِلشَّيْءِ كما يقال للصارم اصل وبالتزام تقييده مثل جناح الذل ونار الحرب وبتوقفه على المسمى الاخر
مثل ومكروا ومكر الله شرح الوجه الخامس تعريف المجاز بالتزام تقييده اي اللفظ اذا التزم تقييده عند اطلاقه
على مدلوله كان مجازا مثل جناح الذل ونار الحرب وانما كان التزام التقييد دالا على المجاز اذ علم بالاستقراء ان اهل اللغة
قد استعملوا اللفظ في مسماه مطلقا غير مقيد وفي غير مسماه بخلافه يعني مقيدا غير مطلق وانما قال بالتزام تقييده
ولم يقل بتقييده لان المشترك قد يقيد في بعض الصور لكنه لم يلتزم التقييد فيه اصل وبتوقفه على المسمى الاخر مثل
ومكروا ومكر الله شرح الوجه السادس يعرف المجاز بتوقفه على المسمى الاخر يعني ان اللفظ اذا كان اطلاقه على احد
مدلوليه متوقفا على استعماله في المدلول الاخر كان بالنسبة الى مدلوله الذي يتوقف اطلاقه على المدلول الاخر مجازا
مثل ومكروا ومكر الله فان اطلاق المكر على المعنى المقصور من الحق متوقف على استعماله في المعنى المقصود من الخلق فيكون
بالنسبة الى الحق مجازا وبالنسبة الى الخلق حقيقة اصل واللفظ قبل الاستعمال ليس حقيقة ولا مجازا شرح اعلم
ان اللفظ اذا وضع لمعنى ولم يتفق استعماله لا فيما وضع له اولا ولا في غيره لم يكن حقيقة ولا مجازا لان الاستعمال
جزء من مفهوم كل واحد منهما وانتفاء الجزء يوجب انتفاء الكل اصل وفي استلزام المجاز الحقيقة خلاف بخلاف العكس
شرح اختلف في ان المجاز هل يكون مستلزما للحقيقة ام لا على معنى ان اللفظ اذا استعمل في غير ما وضع له اولا هل يكون مشروطا
باستعماله فيما وضع له اولا بخلاف العكس اي لم يختلف في ان الحقيقة مستلزمة للمجاز بل اتفق الجمهور على ان الحقيقة غير
مستلزمة له اصل الملزوم لو لم يستلزم لعري الوضع عن الفايدة شرح اي قال الملزوم وهو الذي يدعي لزوم
الحقيقة للمجاز لو لم يكن المجاز مستلزما للحقيقة لعري وضع اللفظ عن الفايدة واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة
ان فايدة وضع اللفظ للمعنى استعماله فيه فلو لم يكن المجاز مستلزما للحقيقة لجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له اولا مع
عدم استعماله فيما وضع له اولا فيكون الوضع الاول مجردا عن الفايدة واما بطلان التالي فلانه يلزم ان يكون الوضع عبثا
ولما كان منع هذا الدليل ظاهرا لم يتعرض المصنف له وبيان المنع ان يقال لا نسلم انه اذا لم يستعمل فيما وضع له اولا لعري
عن الفايدة لان من فوايد الوضع الاول استعماله في المعنى المجازي وايضا يجوز ان يستعمل فيما وضع له اولا بعد استعماله
في المفهوم المجازي اصل النافي لو استلزم لكان لنحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل حقيقة وهو مشترك
الالزام للزوم الوضع شرح اي قال النافي لا يستلزم المجاز الحقيقة اذ لو استلزم المجاز الحقيقة لكان لنحو قامت
الحرب على ساق وشابت لمة الليل حقيقة والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان هذه الامثلة مجازات بالنسبة
الى المدلولات المستعملة فيها واما بطلان التالي فلانها لم تستعمل الا في مدلولاتها المجازية ولو كانت حقيقة مشروط
بالاستعمال في المعاني الموضوعة لها وضعا اولا وهذا الدليل ضعيف وذلك لان نحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة
الليل مشترك الالزام اي كما يلزم الملزم بالاستلزام به على الوجه الذي ذكره النافي كذلك الزام النافي به بان
يقال لو كان المجاز مستلزما للموضوع له في الاصل لكان لنحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل موضوعا له في الاصل
والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان نحوها مجاز والمجاز لا بد ان يكون له مفهوم وضع اللفظ بازائه اولا واما
انتفاء التالي فظاهر ولما كان اشتراك الالزام ينقض اجماليا للدليل النافي واراد المصنف ان ينقض دليله على التفصيل
ونقضه على التفصيل موقوف على تحقيق المجاز الواقع في نحو المثالين شرع في بيان ما هو الحق من المجاز الواقع في نحوهما
اصل والحق ان المجاز في المفرد ولا مجاز في التركيب وقول عبد القاهر في نحو احياني اكتحالي بطلعتك ان المجاز في الاسناد
بعيد لاتحاد جهته شرح بيان ذلك ان المجاز يقع في مفردات المركب لا في التركيب وحينئذ لا يخلو من ان يكون المراد
من قول النافي لكان المجاز مستلزما للحقيقة لكان نحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل حقيقة انه لا بد للمفردات
من حقيقة او للتركيب فان كان الاول فمسلم ولكن لا يلزم انتفاء التالي لان المفردات

لتشبيه ؟

حقايق اذ العمامة وضع اولا للهيئة المخصوصة الصادرة من الفاعل المختار والكلمة وضعت للشعر المجتمع وراء الاذن و
الشيب لبياض الشعر وهي مستعملة فيما وضعت له اولا فتكون حقايق وان كان الثاني فلا تخلو من الملازمة وانما يلزمه
ان لو كان المجاز واقعا في التركيب وهو ممنوع وقول عبد القاهر الجرجاني ان المجاز في الاسناد بعيد نحو
احياني اكتحالي بطلعتك واقع في الاسناد بعيد عن الصواب لان المجاز في الاسناد انما يتصور اذا كان للاسناد جهتان
احدهما جهة الحقيقة والاخرى جهة المجاز كالاسد فان له جهتين احدهما جهة الحقيقة وهي عند استعماله في الحيوان
المفترس والاخرى جهة المجاز وهي عند استعماله في الرجل الشجاع والاسناد في نحو هذا التركيب لم يتصور له جهتان
احدهما جهة الحقيقة والاخرى جهة المجاز وذلك لانه لم يوضع نحو هذا التركيب اولا لمعنى ثم نقل الى الثاني لمناسبة اصل
ولو قيل لم لا يستلزم لكان للفظ الرحمن حقيقة ولنحو عسى كان قويا شرح هذا دليل لما ذكره المصنف نصرة للنافي وتقريره
ان لفظ الرحمن مما استعمل فيه مجازا وذلك لانه مشتق من الرحمة وهي رقة القلب حقيقة والرحمن لا يطلق الا على الله تعالى ورقة
القلب على الله تعالى محال فيكون استعماله بطريق المجاز وايضا رحمن فعلان وهو للمبالغة حقيقة فاذا اطلق على الله كان مجازا ولذا
نحو عسى فانه فعل باجماع النحاة والفعل للحدث المقترن باحد الازمنة حقيقة فاذا اطلق على الحدث مجردا عن الزمان كان مجازا ثم نقول
لو كان المجاز مستلزما للحقيقة لكان لنحو الرحمن ولنحو عسى حقيقة والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانهما مجازان لما ذكرنا والمجاز
مستلزم للحقيقة اذ التقدير ذلك واما بيان استثناء التالي فلانهما لم يستعملا قط للموضوع له الاول والاستعمال في الموضوع له الاول
شرط الحقيقة وجوابه لو قيل قوله كان قويا وجوابه لكان للفظ الرحمن وبيان قوته انه لا يستلزم الاشتراك الا لزام ضرورة
تحقق الوضع الاول فيهما ولا يمكن منع استعمالهما في مفهوميهما بطريق المجاز بخلاف الامثلة السابقة اصل مسئلة اذا دار
اللفظ بين المجاز والاشتراك فالمجاز اقرب شرح المسئلة السابعة في تعارض المجاز والاشتراك وهما من الاحوال
المخلة بالفهم التام والتعارض بينهما انما يتصور بان يكون اللفظ حقيقة بالنسبة الى احد مدلوليه ثم يتردد الذهن في انه حقيقة
بالنسبة الى المفهوم الثاني حتى يلزم الاشتراك او غير حقيقة حتى يلزم المجاز واذا كان كذلك فحمله على المجاز اقرب واولى من حمله
على الاشتراك يدل على ذلك وجوه بعضها باعتبار مفاسد الاشتراك وبعضها باعتبار خواص المجاز فبدا المصنف بالوجوه
المتعلقة بمفاسد الاشتراك وهي ثلثة اصل لان الاشتراك يخل بالتفاهم شرح الوجه الاول تقريره ان الاشتراك
يخل بالتفاهم عند عدم القرينة وذلك لانه اذا تجرد عن القرينة لم يتعين واحد بعينه على السامع فاختل التفاهم بخلاف المجاز فانه
عند وجود القرينة يحمل على المفهوم المجازي وعند عدمها يحمل على المفهوم الحقيقي فلم يختل الفهم لا عند وجود القرينة ولا عند عدمها
وما لا يكون مخلا بالتفاهم فهو اقرب اصل ويؤدي الى مستبعد من ضد او نقيض شرح هذا هو الوجه الثاني وتقريره
ان الاشتراك اذا فهم منه غير المراد يكون مؤديا الى مستبعد وصرف الكلام الى ما لا مناسبة بينه وبين مراد المتكلم من
ضد مراده او نقيضه فان اللفظ قد يكون مشتركا بين الضدين كالجون بين الابيض والاسود وقد يكون مشتركا بين
النقيضين كلفظ النقيض المشترك بين كل واحد من طرفي السلب والايجاب ان لم نقل انه موضوع للقدر المشترك بينهما بخلاف
المجاز فانه موضوع اذا حمل على غير المراد لم يكن مستبعدا ضرورة اعتبار المناسبة بين مفهوميه فان قيل ان المجاز ايضا قد
يكون مؤديا الى مستبعد من ضد او نقيض فان لفظ احد الضدين قد يستعمل للضد الاخر مجازا فحمله على غير المراد يؤدي الى
مستبعد كما في الاشتراك اجيب بان المجاز لما اعتبر فيه المناسبة بينه وبين الحقيقة كان حمله على غير المراد وان كان
ضد المراد لم يكن مستبعدا لانه حمل على ما هو المناسب له بخلاف المشترك فانه لم يعتبر المناسبة بين مفهوميه فحمله على
غير المراد حمل على ما هو غير مناسب فيكون مستبعدا اصل ويحتاج الى قرينتين شرح الوجه الثالث ان المشترك
يحتاج الى قرينتين بحسب معنييه على معنى ان استعماله في كل واحد من مفهوميه يحتاج الى قرينة معينة مخصصة له اذ لا
ترجيح لواحد من مفهوميه على الاخر بالتعيين فانه يحتاج عند استعماله في الباصرة الى قرينة تخصصها وكذلك عند استعماله في
الجارية بخلاف المجاز فانه يحتاج الى قرينة واحدة عند استعماله في مفهومه المجازي ولا يحتاج الى القرينة بالنظر الى المفهوم الحقيقي
كالاسد فانه يحتاج الى القرينة عند استعماله في الرجل الشجاع ولا يحتاج اليها عند استعماله

الحيوان المفترس وكذا كان الافتقار الى القرينة اكثر كان المحذور اشد اصل ولان المجاز اغلب ويكون ابلغ واوجز
واوفق ويتوصل به الى السجع والمقابلة والمطابقة والمجانسة والروي شرح هذه هي الوجوه المتعلقة بخواص المجاز
منها ان المجاز اكثر وقوعا في اللغة من الاشتراك والاكثر راجح وما كان ارجح فهو اولى ومنها ان المجاز ابلغ اي يكون ادل على
تمام المقصود لان قولنا زيد اسد ابلغ دلالة على شجاعته من قولنا زيد شجاع او زيد كالاسد في الشجاعة يدرك ذلك صاحب
الذوق السليم وما كان ابلغ فهو اولى وبعض الشارحين اورد لفظ المتن هكذا ولان المجاز اغلب فيكون ابلغ وجعل الفاء
للسببية وجعل قوله فيكون ابلغ الى قوله والروي اسبابا لغلبة المجاز وهذا وان كان له وجه لكن الاول اولى لانه على
التقدير الاول يكون كل واحد من المذكورات وجها مستقلا لاولوية المجاز وعلى الوجه الذي اخذه هذا الشارح تكون جميع المذكورات
متمم الوجه واحد ومنها ان المجاز قد يكون اوجز في اللفظ اذ يقوم لفظ المجاز مقام الموصوف والصفة كقولك رايت
اسدا فان الاسد يقوم مقام رجل شجاع ومنها ان المجاز اوفق للطباع لانه قد يكون احسن في العادة كالتعبير عن ايلاج الذكر
في الفرج بالجماع وكقوله تعالى هن لباس لكم وانتم لباس لهن ومنها ان المجاز يتوصل به الى السجع وهو رعاية الوزن والعجز والى
المطابقة وقد مر تفسيرها في الترادف والى المقابلة وهي ان تجمع بين شيئين او اكثر وبين ضدهما ثم اذا شرطت هنا شرطا شرطت
هناك ضده كقوله تعالى فاما من اعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى واما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره
للعسرى والى المجانسة والروي وقد مر تفسيرهما ايضا في الترادف اصل وعورض بترجيح الاشتراك باطراده فلا اضطراب
وبالاشتقاق فيتسع وبصحة المجاز فيهما فتكثر الفايدة وباستغنائه عن العلاقة وعن الحقيقة وعن مخالفة ظاهر وعن الغلط
عند عدم القرينة شرح لما ذكر الوجوه الدالة على ترجيح المجاز على الاشتراك شرع في الوجوه الدالة على ترجيح الاشتراك
على المجاز فقال وعورض اي وعورض الوجوه الدالة على اولوية المجاز بوجوه دالة على ترجيح الاشتراك على المجاز منها ان المشترك
مطرد لان المشترك حقيقة وقد قلنا ان من علامات الحقيقة الاطراد وما يكون مطردا لا يضطرب ضرورة جواز استعماله في
جميع نظايره ومنها ان المشترك حقيقة والاشتقاق من خواص الحقيقة كالامر بالنسبة الى المفهوم الحقيقي فانه مشتق منه
الامر والمامور وغيرهما من المشتقات بخلاف المجاز فانه لا يشتق منه كالامر بالنسبة الى الفعل فانه لا يشتق منه شيء
فيكون المشترك متسعا ضرورة تكثر المشتقات والاتساع امر مطلوب وما يفيد الامر المطلوب فهو اولى ومنها ان
المشترك يصح التجوز فيه باعتبار كل واحد من مفهوميه فتكثر الفايدة ضرورة تكثر المجاز بخلاف المجاز فانه لا يصح التجوز
فيه الا باعتبار مفهومه الحقيقي فلا تكثر الفايدة وما كان اكثر فايدة فهو اولى ومنها ان المشترك يستغني عن اعتبار العلاقة
بين مفهوميه لان وضعه لكل واحد منهما على السوية بخلاف المجاز فانه يحتاج الى اعتبار العلاقة ومنها ان الاشتراك لا يفتقر
الى الحقيقة بخلاف المجاز فانه يفتقر الى الحقيقة على راي ومنها ان الاشتراك يستغني عن مخالفة ظاهر وذلك لان استعماله في
كل من مفهوميه استعمال اللفظ فيما وضع له فلم يرتكب فيه خلاف الظاهر بخلاف المجاز فان استعماله في مفهومه المجازي استعمال
في غير ما وضع له اللفظ واستعمال اللفظ في غير ما وضع له خلاف الظاهر ومنها ان المشترك اذا تجرد عن القرينة لم يحمل على واحد
من مفهوميه فلم يقع غلط بخلاف المجاز فانه عند عدم القرينة يحمل على مفهومه الحقيقي ويحتمل الغلط لجواز ان لا يكون مراد المتكلم
هو المفهوم الحقيقي اصل وما ذكر من انه ابلغ فمشترك بينهما والحق انه لا يقابل الاغلب شيء مما ذكر شرح لما ذكر الوجوه الدالة
على ترجيح كل منهما اراد بيان ما هو الحق فذكر اولا ان ما ذكر من ان المجاز ابلغ فمشترك اي البلاغة وما يتبعها من السجع
والمقابلة والمطابقة والمجانسة والروي فانها من توابع البلاغة مشترك بين المجاز والاشتراك فان البلاغة كما تحصل في المجاز
كذلك تحصل في وقوع الاشتراك لان المشترك يفيد المقصود على سبيل الاجمال فيقع في معناه ابهام وبيان فيتشوف النفس
الى تحصيله فاذا حصل كان اوقع في الذهن فان ما حصل بعد الطلب اعز من المنساق بلا تعب فيكون ابلغ ولذلك قيما يتبع البلاغة
وفي بعض نسخ المتن وجد لفظه الى اخره بعد قوله من انه ابلغ وهو تصريح بان الاشتراك والمجاز مشتركان في جميع ما ذكر
بعد قوله ابلغ ثم قال والحق انه لا يقابل الاغلب ما ذكرنا من كون المجاز اغلب شيء مما ذكر من الوجوه الدالة على كون المشترك
راجحا لان كثرة المجاز تدل على انه اوفق للطبع والذ

ولذا للاصل من احب شيا اكثر ذكره وما كان اوفق للطبع فهو اقرب واولى اصل مسئله الشرعيه واقعه خلافا للقاضي واثبت المعتزله الدينيه ايضا شرح ولذا فصل الخوض في المقصود مقدمه اعلم ان اللفظ اذا وضع لمعنى ثم نقل في الشرع الى معنى ثان لمناسبه بينهما وغلب استعماله في المعنى الثاني يسمى منقولا شرعيا والمنقول الشرعي لما غلب استعماله في المعنى الثاني بحيث لم يحتج عند اطلاقه على المنقول اليه الى ملاحظه العلاقه بينه وبين المنقول عنه صار كانه موضوع للمنقول اليه وضعا اوليا ضروره عدم الافتقار الى ملاحظه وضع سابق فيكون حقيقه بخلاف المجاز فانه لما لم يغلب استعماله في المعنى الثاني افتقر عند اطلاقه على الثاني الى اعتبار العلاقه فلم يكن موضوعا وضعا اوليا ضروره افتقاره الى ملاحظه وضع سابق والحقيقه الشرعيه هي اللفظ المستعمل فيما وضع له اولا في الشرع وهي تتناول المنقول الشرعي لما ذكرنا والموضوعات المبتداه وهي الفاظ وضعها الشارع بازاء معنى من المعاني المخترعه ابتدا من غير ان ينقل من اللغه لعلاقه واذا عرفت هذا فنقول اختلف في وقوع الحقيقه الشرعيه فقال القاضي انها غير واقعه على معنى ان تلك الالفاظ مستعمله في المعاني اللغويه والزيادات التي هي في المعاني الشرعيه شروط او على معنى ان ما استعمله الشارع مجازات لغويه لم تبلغ رتبه الحقائق والمختار عند المصنف انها واقعه على معنى انها كانت مجازات في ابتداء النقل بسبب عدم اشتهارها ثم صارت حقائق شرعيه لغلبه الاستعمال واثبت المعتزله الاسما الشرعيه والدينيه ايضا على معنى انها ليست متعلقه بالحقائق اللغويه والفرق بين الاسما الشرعيه الدينيه وغير الدينيه عندهم ان الاسما الشرعيه ان اجريت على الافعال الشرعيه كالصلاه والصيام والزكاه والحج تسمى غير دينيه وان اجريت على المشتقات من الفاعلين كالمومن والفاسق والكافر تسمى دينيه ولا فرق بين المذهب المختار ومذهب المعتزله من حيث ان الحقائق الشرعيه واقعه وانما الفرق من حيث انهم قالوا انها موضوعات مبتداه غير منقوله من الحقائق اللغويه والمذهب المختار بخلافه اصل لنا القطع بالاستقراء ان الصلاه للركعات والزكاه والصيام والحج كذلك وهي في اللغه الدعا والنما والامساك مطلقا والقصد مطلقا شرح هذا دليل على المذهب المختار وتقريره ان القطع حصل بالاستقراء ان الصلاه في الشرع موضوعه للركعات والزكاه والصيام والحج كذلك اي موضوعه للمعاني الشرعيه اما الزكاه فللمقدار المخرج من النصاب واما الصيام فللامساك الشرعي من اول اليوم الى اخره مقرونا بالنيه واما الحج فللقصد الى الافعال الشرعيه المخصوصه على الوجه المشروع واستعمالها فيها بطريق الحقيقه ضروره سبق فهم هذه المعاني عند اطلاق الالفاظ عليها بدون القرينه وهذه الالفاظ موضوعه لغير هذه المعاني لان الصلاه في اللغه للدعا والزكاه للنمو والصيام للامساك مطلقا والحج للقصد مطلقا فتكون حقائق شرعيه منقوله من الموضوعات اللغويه وانما لم يقتصر على تقييد القصد بالمطلق بل قيد الامساك ايضا به لئلا يتوهم رجوع مطلقا الى كل واحد مما قبله او الى الاخير فقط وهما غير مرادين اصل قولهم باقيه والزيادات شروط رد بانه في الصلاه وهو غير داع ولا متبع شرح هذا ايراد على ما نعين من وقوع الحقائق الشرعيه اورده مناقضه للدليل المذكور مع الجواب عنه وقوله قولهم مبتدا وقوله رد خبره وتقرير الايراد ان يقال لا نسلم ان هذه الالفاظ وضعت في الشرع لهذه المعاني بل هذه الالفاظ باقيه على الحقائق اللغويه عند استعمالها في المعاني الشرعيه والزيادات الحاصله في المعاني الشرعيه شروط زيدت على المفهومات اللغويه لا باعتبار ان تكون الالفاظ موضوعه لها داله عليها بل لان وقوع المفهومات اللغويه على الوجه المطلوب شرعا لا يحصل بدون هذه الزيادات فان الصلاه مثلا وضعت في اللغه للدعا واستعملت في الشرع للدعا ايضا الا ان وقوع الدعا على الوجه المطلوب شرعا انما يحصل اذا زيد عليه هذه الشروط فلا تكون حقائق شرعيه وتقرير الجواب ان يقال لو كانت هذه الالفاظ في الشرع مستعمله في مفهوماتها اللغويه لما استعملت في صوره لم يتحقق المفهومات اللغويه فيها والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمه فظاهره واما انتفا التالي فلان الصلاه في اللغه اما الدعا او الاتباع وقد استعملت في الشرع فيما لا يوجد فيه شي منهما وذلك انها استعملت في صلاه الاخرس المنفرد وهو غير داع ولا متبع اصل قولهم مجاز ان اريد استعمال الشارع لها فهو المدعى وان اريد اهل اللغه فخلاف الظاهر لانهم لم يعرفوها ولانها تفهم بغير قرينه شرح هذه مناقضه اخرى للدليل المذكور مع جوابها وتقرير المناقضه ان يقال لا نسلم ان استعمال هذه الالفاظ في معانيها شرعا بطريق الحقيقه بل استعمالها فيها بطريق المجاز لتحقق العلاقه بين المفهومات اللغويه وبين المعاني فان الصلاه للدعا

هذه

في اصل اللغه وهو جز هذه الركعات والزكاه في اللغه للنما وهو سبب للمعنى الشرعي وتسميه الكل باسم الجز والمسبب باسم السبب مجاز والجواب عن المناقضه من وجهين الاول انه ان اريد بكون هذه الالفاظ مجازات ان الشارع استعملها في هذه المعاني بطريق المجاز فهو المدعى لانا لا نعني بكونها حقائق شرعيه الا ان الشارع استعملها في غير موضوعاتها اللغويه وغلب استعمالها فيها وان اريد بكونها مجازات ان اهل اللغه قد استعملوها لهذه المعاني فهو ممنوع لانه خلاف الظاهر لان اهل اللغه لم يعرفوا هذه المعاني قبل الشرع فكيف يستعملون لها هذه الالفاظ لان استعمال اللفظ مسبوق بفهم المعنى الثاني ان استعمال هذه الالفاظ لهذه المعاني لا يجوز ان يكون بطريق المجاز لانه تفهم هذه المعاني عند اطلاق هذه الالفاظ عليها بدون قرينه فلو كانت مجازات لم يفهم المعنى بدون القرينه اصل القاضي لو كانت لذلك لفهمها المكلف ولو فهمها لنقل لانا مكلفون مثلهم والاحاد لا تفيد ولا تواتر شرح اي قال القاضي ان هذه الالفاظ لا تكون حقائق شرعيه لانها لو كانت كذلك اي حقائق شرعيه للزم ان يفهمها الشارع للمكلفين اولا والا لزم التكليف بما لا يطاق لانهم مكلفون بفهم مراده منها والفهم لا يكون بدون تفهيم الشارع اياهم ولو فهمها الشارع المكلفين لنقل ذلك التفهيم الينا نقلا يفهم مراد الشارع منه لعدم الفرق بيننا وبينهم لانا مكلفون مثلهم والتكليف هو الموجب للتفهيم ونقل التفهيم الينا اما بالاحاد ولا تفيد لانها ليست بحجه قطعيه واما بالتواتر ولا يكون حاصلا والا لم يقع النزاع اصل والجواب انهم فهموا بالتفهيم بالقراين كالاطفال شرح اجاب المصنف عن هذه المناقضه بان قال لا نسلم انه لو فهمها الشارع المكلفين لنقل الينا وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن يفهمهم الشارع اياهم بالقراين كالوالدين مع الاطفال اما اذا كان بالقراين فلا يلزم النقل الينا اذ يجوز ان نفهم ايضا بالقراين من غير نقل اصل قالوا لو كانت لكانت غير عربيه لانهم لم يضعوها واما الثانيه فلانه يلزم ان لا يكون القران عربيا شرح هذا دليل اخر للمانعين من وقوع الحقائق الشرعيه بيانه لو كانت الاسما المذكوره حقائق شرعيه لكانت غير عربيه واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمه فلان هذه الاسما على تقدير كونها حقائق شرعيه لم تكن موضوعات العرب لانهم لم يضعوها لهذه المعاني على ذلك التقدير واذا لم تكن موضوعات العرب لم تكن عربيه اذ معنى كون اللفظ عربيا انه مما وضع واضع لغه العرب ذلك اللفظ بازائه واما بيان بطلان اللازم واليه اشار بقوله واما الثانيه ولذا في جميع مواضع هذا المختصر يشير به الى المقدمه الاستثنائيه فانه لو لم تكن هذه الاسما عربيه لما كان القران عربيا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمه فلان هذه الالفاظ موجوده في القران والتقدير انها غير عربيه فلا يكون القران عربيا ضروره اشتماله على ما هو غير عربي واما انتفا التالي فلقوله تعالى ولذلك انزلناه قرانا عربيا اصل واجيب بانها عربيه بوضع الشارع لها مجازا او انزلناه ضمير السوره ويصح اطلاق اسم القران عليها كالما والعسل بخلاف نحو المايه والرغيف ولو سلم فيصح اطلاق العربي على ما غالبه عربي كشعر فيه فارسيه وعربيه اجاب المصنف عنه اولا بمنع الملازمه وثانيا بمنع انتفا اللازم اما الاول فتقريره ان يقال لا نسلم انها لو كانت حقائق شرعيه لم تكن عربيه لان العرب لم يضعوها لهذه المعاني قلنا لا نسلم ان العرب اذا لم يضعوها لهذه المعاني لم تكن عربيه وذلك لان معنى كون اللفظ عربيا افادته لمعناه على طريقه العرب اما على سبيل الحقيقه او على سبيل المجاز وهذه الالفاظ وان كانت حقائق شرعيه لكنها افادت لمعانيها الشرعيه على طريقه العرب لان الشارع وضعها لمحل المجاز اللغوي فيكون مجازات لغويه صارت حقائق شرعيه بحسب الشهره فلم تخرج عن العربيه غايه ما في الباب انها لم تكن حقائق لغويه واما منع انتفا التالي فبان يقال سلمنا الملازمه لكن لا نسلم كون هذه الالفاظ عربيه قولهم والا يلزم ان لا يكون القران عربيا وهو باطل قلنا ان اردتم به انه يلزم ان لا يكون شي من القران عربيا فممنوع لانه لا يلزم من كون القران مشتملا على الفاظ غير عربيه كون جميعه كذلك وان اردتم به انه يلزم ان لا يكون القران كله عربيا فمسلم ولا نسلم بطلان التالي والايه المذكوره لا تدل على بطلانه لان ضمير انزلناه راجع الى السوره سلمنا بعض القران فان مثل السوره الواحده بعض القران والقران اسم للمجموع فلم يصح اطلاق اسم القران عليه لان بعض الشي غيره احسن بان القران اسم جنس لانه اسم لكلام الله تعالى المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم للاعجاز فيصح اطلاقه على البعض والمجموع كالما والعسل فان كل واحد منهما يطلق على القليل والكثير بخلاف المايه والرغيف فان كل واحد منهما اسم للمجموع فلا يصح اطلاقه على الجزء

ولئن سلم ان القران اسم للمجموع لكن وجود هذه الالفاظ فيه لكونها قليله لا يخرجه عن كونه عربيا فيصح اطلاق العربي على ما غالبه
عربي كشعر عربي فيه الفاظ فارسيه فانه يصح اطلاق العربي عليه وكذا شعر فارسي فيه الفاظ عربيه فانه يصح اطلاق اسم الفارسي عليه
اصل المعتزله الايمان التصديق وفي الشرع العبادات لانه الدين المعتبر والدين الاسلام والاسلام الايمان بدليل ومن يبتغ غير
الاسلام دينا فثبت الايمان العبادات وقال فاخرجنا من كان فيها من المومنين شرح هذا دليل للمعتزله على ان الاسما
الدينيه موضوعات مبتداه لا تعلق لها بالمفهومات اللغويه وتقريره ان الايمان في اللغه التصديق وفي الشرع العبادات اي
فعل الواجبات اما الاول فبالنقل عن اهل اللغه واما الثاني فلان العبادات هي الدين المعتبر لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله
مخلصين له الدين حنفا ويقيموا الصلاه ويوتوا الزكوه وذلك دين القيمه اي دين القيمه اي دين المله المستقيمه وهو الدين اي المعتبر وهو
اشاره الى ما تقدم من اقام الصلوه وايتا الزكوه فيجب ان يكون اقام الصلوه وايتا الزكوه دينا معتبرا والدين المعتبر الاسلام لقوله تعالى
ان الدين عند الله الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام اي الدين المعتبر اذ غير المعتبر لا يكون اسلاما والاسلام الايمان لان
الايمان يقبل من مبتغيه فلوكان غير الاسلام لم يقبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه فثبت ان
الايمان العبادات وهو المطلوب قوله وقال فاخرجنا اشاره الى دليل اخر على ان الاسلام هو الايمان وتقريره ان الاسلام
لوكان غير الايمان لما صح استثنا المسلم من المومن والتالي باطل والمقدم مثله بيان الملازمه ان الاستثنا هو
اخراج ما لولاه لدخل وهو انما يصح اذا كان المستثنا داخلا في المستثنى منه فلوكان الاسلام غير الايمان لم يصدق المومن على
المسلم فلا يصح استثنا المسلم منه واما بيان انتفا التالي فلقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المومنين فما وجدنا فيها غير بيت من
المسلمين فانه قد استثنى المسلم عن المومن في الايه والمناسب ان يذكر هذا الدليل بعد قوله ومن يبتغ ولعله انما اخره
الى هاهنا حتى يخلص المعارضه المذكوره به اصل وعورض بقوله قل لم تومنوا ولكن قولوا اسلمنا شرح هذه معارضه
في المقدمه وتقريرها ان يقال ما ذكرتم من الايتين وان دل على ان الاسلام الايمان لكن عندنا ما ينفيه وذلك لان الاسلام
لوكان هو الايمان لما ثبت الاسلام عند سلب الايمان والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمه فظاهره واما انتفا التالي
فلقوله تعالى قل لم تومنوا ولكن قولوا اسلمنا فانه سلب عنهم الايمان مع اثبات الاسلام لهم واعلم ان مقدمات دليل
المعتزله اكثرها ممنوعه اما قولهم العبادات الدين قلنا لا نسلم واما قوله تعالى وذلك دين القيمه فلا يمكن عوده الى ما تقدم
لان ذلك واحد مذكر وما تقدم لشيئين مونث ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان الاسلام هو الايمان واما قوله تعالى ومن يبتغ
غير الاسلام دينا الى اخره فما يدل على ذلك لان معناه من ابتغى دينا غير الاسلام فهو غير مقبول وهذا يدل على ان الدين
الذي هو غير الاسلام غير مقبول لا على ان كل شي غير الاسلام فهو غير مقبول فيجوز ان يكون الايمان غير دين فلا يلزم ان لا
يكون مقبولا واما الايه الثانيه فهي ايضا لا تدل على ان الاسلام هو الايمان غايه ما في الباب انما يدل على ان المومن
يصدق على المسلم ولا يلزم ان يكون الاسلام هو الايمان اصل قالوا لو لم يكن لكان قاطع الطريق مومنا وليس بمومن
لانه مخزى بدليل من تدخل النار فقد اخزيته والمومن لا يخزى بدليل يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه شرح
هذا دليل اخر للمعتزله على ان الايمان في الشرع فعل الواجبات وتقريره انه لو لم يكن الايمان في الشرع فعل الواجبات
لكان قاطع الطريق مومنا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمه ان الايمان لو لم يكن في الشرع فعل الواجبات لكان
في الشرع هو التصديق الخاص وهو تصديق النبي صلى الله عليه وسلم بما علم مجيه به اذ لا قايل بالفصل واذا كان الايمان هو
التصديق الخاص وهو تصديق النبي صلى الله عليه وسلم كان قاطع الطريق مومنا ضروره كونه مصدقا واما بيان انتفا التالي فلان
قاطع الطريق مخزى والمومن لا يخزى فقاطع الطريق ليس بمومن اما بيان الصغرى فلان قاطع الطريق يدخل النار لقوله تعالى
ولهم في الاخره عذاب عظيم وكل من ادخل في النار فهو مخزى لقوله تعالى ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته فقاطع الطريق
مخزى واما بيان الكبرى فلقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه اصل واجيب بانه للصحابه او مستانف
شرح تقرير الجواب ان يقال لا نسلم انتفا التالي والقياس الاول

ذكرتم في بيانه غير مستقيم لان الكبرى وهي قوله والمومن لا يخزى لا تصدق كليه لان قوله تعالى والذين امنوا معه مخصوص
بالصحابه رضي الله عنهم لانه تعالى خصهم بالمعيه وهم الصحابه ولا يلزم من كون المومنين المصاحبين غير مخزيين ان يكون غيرهم كذلك
هذا اذا عطف والذين امنوا على ما قبله اما اذا جعل الواو للاستيناف لم يثبت صدق الكبرى لا كليه ولا جزئيه اصل
مسئله المجاز واقع خلافا للاستاذ [illegible] شرح المسئله الرابعه اختلف الاصوليون
في انه هل يقع المجاز في اللغه ام لا فقال الاستاذ ابو اسحق لا وقال الباقون نعم وهو المختار عند المصنف والدليل عليه ان
الاسد يستعمل للشجاع والحمار للبليد وشابت لمة الليل وظهور الصبح فاستعمال هذه الالفاظ في هذه المعاني اما بطريق الحقيقه او
بطريق المجاز اذ لا واسطه بين الفصل والاول منتف لوجهين احدهما ان هذه الالفاظ مستعمله في معان اخر بطريق الحقيقه فلو كان
استعمالها في هذه المعاني بطريق الحقيقه ايضا يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل فان قيل المجاز ايضا خلاف الاصل اجيب
بانه اولى من الاشتراك لما مر والثاني انه لو كانت حقيقه في هذه المعاني لكانت سابقه الى الفهم عند عدم القرينه ان كانت بالنسبه
الى الغير مجازا ولم يسبق الغير الى الفهم ان كانت حقيقه فيه والتالي باطل لان عند عدم القرينه تتبادر غيرها الى الفهم اصل
المجاز مخل بالتفاهم وهو مستبعد شرح قال المخالف اي الاستاذ لو كان المجاز واقعا لاخل بالتفاهم والتالي باطل فالمقدم
مثله بيان الملازمه ان اللفظ اذا اطلق فاريد به مفهومه المجازي فلا يخلو اما ان يكون معه قرينه تشعر بانه هو المراد او لا فان
كان الاول فيجوز ان يذهل المخاطب عن القرينه فلا يفهم المراد وان كان الثاني يلزم الاختلال لانه اذا تجرد عن القرينه يتبادر المفهوم
الحقيقي الى الذهن وهو غير المراد واجاب المصنف عنه بان هذا الدليل يدل على استبعاد وقوع المجاز لانه يلزم اما الاختلال
او جواز عدم فهم المراد ولا يدل على امتناعه اصل مسئله وهو في القران خلافا للظاهريه بدليل ليس كمثله شي واسال القريه
شرح المسئله الخامسه في ان المجاز بعد ثبوت وقوعه في اللغه هل
هو واقع في القران فقال الظاهريون اعني الذين يحملون القران على ظاهره ولا يأولونه اصلا وقال المحققون نعم والواو في
قوله وهو في القران للحال والجمله المذكوره بعدها حال عن الضمير في اسم الفاعل وهو قوله واقع في قوله المجاز واقع والعامل اسم الفاعل
والمختار عند المصنف مذهب المحققين والدليل على وقوعه في القران قوله تعالى ليس كمثله شي مجاز لانه موضوع اولا لنفي مثل مثله
وهو ظاهر واريد ههنا نفي المثل والا لم يحصل المقصود وهو بيان تفرده في ذاته ونفي المثل عنه لان نفي مثل المثل لا يوجب نفي المثل بل
لو كان المراد منه نفي مثل المثل يلزم المحال لانه يلزمه نفيه تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا لانه تعالى مثل مثله لا يقال لا نم
انه تعالى مثل مثله لان الحكم بكونه مثلا لمثله انما يتصور بعد ثبوت مثله وثبوت مثله محال لانا نقول ثبوت مثل المثل لا يتوقف
على ثبوت المثل في الخارج بل يتوقف على ثبوت مثله في الذهن والحق ان هذا الكلام محمول على المعنى الكنائي ويلزم منه نفي المثل مطلقا لانه اذا
انتفى مثل المثل يلزم منه انتفا المثل مطلقا لانه لو تحقق المثل في الجمله يلزم ان يكون الله سبحانه وتعالى مثل مثله والتقدير ان مثل
مثله منتف وكذا قوله تعالى واسال القريه مجاز لان المراد من القريه اهلها لامتناع السوال عن القريه وكذا قوله تعالى جدارا يريد ان
ينقض فاقامه مجاز لان الاراده صفه لذي شعور وقد اريد بها ههنا الميل القايم بالجدار وكذا قوله تعالى فاعتدوا عليه
بمثل ما اعتدى عليكم فانه اطلق الاعتدا على القصاص والاعتدا ضد القصاص وقيل انه سبب القصاص فعلى الاول يكون تسميه
للشي باسم ضده وعلى الثاني باسم سببه وكذا قوله تعالى وجزا سيئه سيئه مثلها فانه اطلق السيئه على جزا السيئه وجزا السيئه
حسنه فثبت ان المجاز واقع في القران ويجوز ان يقال انما اطلق الاعتدا على القصاص لانه مشابه الاعتدا في الصوره فيكون
تسميه الشي باسم مشابهه والقرينه التي تدل عليه قوله تعالى بمثل ما اعتدى فان المثل انما يتحقق باعتبار المشابهه في الصوره شرح الظاهريون قالوا المجاز
اصل قالوا المجاز كذب لانه ينتفي فيصدق قلنا الكذب اذا كان ما بالحقيقه
كذب والكذب غير واقع في كلام الله تعالى بالاجماع اما الاول فلان المجاز يصح نفيه فيصدق ضروره صدق نقيضه اجاب
لانه ينفى فيصدق النفي كقولنا البليد ليس بحمار واذا صدق النفي كذب المثبت وهو المجاز كقولنا البليد حمار ضروره صدق نقيضه
فيصدق النفي كقولنا البليد ليس بحمار واذا صدق المنفي كذب المثبت معا هو المفهوم الحقيقي اما اذا كان المراد من
المصنف عنه بان المجاز انما يكذب على تقدير صدق المنفي لو كان المراد من المنفي والمثبت فان قولنا البليد ليس بحمار يصدق مع قولنا البليد
المنفي المفهوم الحقيقي ومن المثبت المفهوم المجازي فلا يلزم من صدق المنفي كذب المثبت لاختلاف المحمول في المثبت والمنفي اصل قالوا يلزمه
حمار اذا كان المراد من الحمار في الاول المفهوم الحقيقي وفي الثاني المفهوم المجازي شرح الظاهريون قالوا
ان يكون الباري تعالى متجوزا قلنا مثله يتوقف على الاذن

ايضا لو وقع المجاز في القران يلزم ان يكون البارئ تعالى متجوزا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان ثبوت المشتق منه للشيء
يصحح اطلاق اسم المشتق عليه واجاب المصنف عنه بان اسماء الله تعالى توقيفية فيتوقف اطلاق الاسماء عليه مشتقات
كانت او غيرها على صدور الاذن منه فلهذا لا يصح اطلاق المتجوز عليه لا لامتناع صدور المجاز عنه اصل مسئلة
في القران المعرب وهو عن ابن عباس وعكرمة ونفاه الاكثرون لنا المشكاة هندية واستبرق وسجيل فارسية وقسطاس رومية
شرح المسئلة السادسة في القران هل يشتمل على المعرب ام لا ووجه تعلق هذه المسئلة بالكتاب والمجاز اشتراك المعرب
والمجاز في انهما ليسا من الموضوعات الحقيقية للغة العرب روي عن ابن عباس وعكرمة انه واقع في القران ونفاه الاكثرون
واختار المصنف وقوعه فيه ودليله ان المشكاة هندية واستبرق وسجيل فارسية وقسطاس رومية وهي واقعة في
القران اصل قولهم مما اتفق فيه اللغتان كالصابون والتنور بعيد واجماع العربية على ان نحو ابرهيم منع من الصرف للعجمة
والتعريف يوضحه شرح هذا ايراد للنافين عن وقوع المعرب في القران على الدليل المذكور توجيهه ان سلمنا ان هذه الالفاظ اذا
كانت من غير لغة العرب يلزم ان يكون معربا وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن من لغة العرب ايضا وهو ممنوع لجواز ان يكون وضع
العرب وافق وضع لغة اخرى فيكون مما اتفق فيه اللغتان كالصابون والتنور فانهما اتفق فيه اللغتان بلا خلاف
اجاب المصنف بان هذا الاحتمال اعني كونها مما اتفق فيه اللغتان بعيد لان التعريب في نحو الاستبرق والسجيل ظاهر ومما يوضح ان المعرب
واقع في القران اجماع اهل العربية على ان ابرهيم منع من الصرف لوجود العلتين احدهما المعرفة والاخرى العجمة فيكون معربا وهو واقع في القران
اصل النافي بما ذكر في الشرعية وبقوله ءاعجمي وعربي فنفى ان يكون متنوعا شرح استدل النافي بما ذكر في الشرعية اي القائل
بعدم وقوعه بالدليلين احدهما ما ذكر في الحقيقة الشرعية من انه لو كانت واقعة لما كان القران عربيا وتوجيهه والجواب عنه
مضى من غير تفاوت والثاني انه لو وقع المعرب لكان القران متنوعا اي اعجميا وعربيا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فظاهرة واما بطلان التالي فلقوله تعالى ءاعجمي وعربي فانه نفى ان يكون القران اعجميا وعربيا وذلك لانه ليس المراد هو الاستفهام
بل الانكار على ان يكون بعض القران اعجميا وبعضه عربيا فينتفي التنوع اصل واجيب بان المعنى من السياق اكلام
اعجمي ومخاطب عربي لا يفهمه ولو سلم نفي التنويع فالمعنى اعجمي لا يفهمه شرح اجاب المصنف عن الدليل الثاني بان الاية
لا تدل على نفي التنويع فان المفهوم من السياق انه لو كان القران اعجميا مع كون المخاطب عربيا فيكون الاعجمي صفة للقران
والعربي صفة للمخاطب وتقدير الكلام اكلام اعجمي ومخاطب عربي لا يفهمه فلا ينتفي التنويع وان سلم ان كل واحد من الاعجمي
والعربي صفة الكلام فالمعنى اكلام بعضه اعجمي لا يفهم وبعضه عربي فلا يلزم نفي التنويع مطلقا لجواز ان يكون بعضه اعجميا
يفهم ولما فرغ عن المسائل المتعلقة بالكتاب والمجاز شرع في المسائل المتعلقة بالاشتقاق وهي خمس اصل مسئلة
المشتق ما وافق اصلا بحروفه الاصول ومعناه وقد يزاد بتغيير ما وقد يطرد كاسم الفاعل وغيره وقد يختص كالقارورة والدبران
شرح المسئلة الاولى في بيان ماهية المشتق المشتق ما وافق اي كلمة وافقت اصلا اي كلمة اخرى اعم من ان تكون اسما
او فعلا بحروفه اي حروف ذلك الاصل الاصول ومعناه على معنى ان مثل الحروف الاصلية التي في الاصل ومثل معناه موجود
في المشتق وانما قال اصلا لينطبق على مذهب البصريين والكوفيين لان المصدر مشتق من الفعل وعكسه لانه لو قال
اسما اختص بمذهب البصريين ولو قال فعلا اختص بمذهب الكوفيين وقوله كلمة بمثابة الجنس يتناول المشتق وغيره وقوله وافق
اصلا بحروفه الاصول يخرج الكلمات التي توافق اصلا بمعناه لا بحروفه الاصول كالحبس والمنع وقوله ومعناه احترز به عن مثل
الذهب فانه يوافق اصلا وهو الذهاب في حروفه الاصول ولكن غير موافق لمعناه مثال المشتق خفق من الخفقان فان
خفق يشارك الخفقان في الخاء والفاء والقاف التي هي الحروف الاصلية من الخفقان قوله وقد يزاد اي وقد يزاد على
التعريف المذكور لفظة بتغيير ما وذلك خمسة عشر نوعا لان التغيير اما ان يكون بالزيادة وحدها او بالنقصان وحده او بهما جميعا
والاول اما ان يكون بزيادة الحرف مثل كاذب من الكذب زيدت الالف او بزيادة الحركة مثل نصر من النصر زيدت حركة الصاد او بزيادة
الحرف والحركة جميعا مثل ضارب من الضرب زيدت الالف وكسرة الراء والثاني وهو ان يكون التغيير بالنقصان اما ان يكون بنقصان
الحرف مثل خف من الخوف نقصت منه الواو او بنقصان الحركة كالضرب على مذهب الكوفيين فانه مشتق من ضرب او بنقصانهما
مثل غلا من الغليان نقصت منه الالف والنون وحركة الياء والثالث وهو ان يكون التغيير بالزيادة والنقصان جميعا فالزيادة
والنقصان اما ان يكونا في الحرف فقط مثل مسلمات زيدت فيه الالف والتاء ونقصت عنه التاء التي في الواحد واما ان يكونا في الحركة
فقط مثل حذر من الحذر حذفت فتحة الذال وزيدت كسرتها واما ان يكون الزيادة في الحرف

والنقصان في الحركة مثل عادّ بالتشديد من العدد نقصت حركة الدال الاول للادغام وزيدت الالف واما ان يكون الزيادة
في الحركة والنقصان في الحرف مثل نبت من النبات زيدت فتحة التاء ونقصت الالف واما ان يكون الزيادة في الحرف والحركة معا
والنقصان في الحرف فقط نحو خاف من الخوف زيدت الالف وفتحة الفاء ونقصت الواو واما ان يكون الزيادة في الحرف والحركة
معا والنقصان في الحركة فقط مثل اضرب من الضرب زيدت الالف للوصل وحركة الراء ونقصت حركة الضاد واما ان يكون
النقصان فيهما والزيادة في الحرف فقط مثل كال من الكلال نقصت حركة اللام الاول للادغام ونقصت الالف من اللامين
وزيدت الالف قبلهما واما ان يكون النقصان فيهما والزيادة في الحركة فقط مثل عد من الوعد نقصت الواو وفتحها وزيدت
كسرة العين واما ان يكون بزيادة الحرف والحركة ونقصانهما مثل ارم من الرمي زيدت الف الوصل وحركة الميم ونقصت الياء و
حركة الراء واعلم ان التعريفين اعني الاول والثاني يشكل بمثل الجلب والجلب اللهم الا ان نعتبر التغيير بحسب المعنى واللفظ جميعا
لم يسلم التعريف الثاني عن هذا الاشكال لانه يشكل بمثل الفلك جمعا ومفردا فانه ليس بينهما تغيير بحسب اللفظ الا ان يقال
المراد بالتغيير اللفظي اعم من ان يكون حقيقيا او اعتباريا والمشتق قد يطرد اطلاقه على جميع مدلولاته كاسم الفاعل والصفة المشبهة
واسم المفعول فان الضارب يطلق على كل من ثبت له الضرب وكذلك الحسن والمضروب وقد لا يطرد كالقارورة والدبران فان
القارورة لا تطلق على كل ما يكون مقرا للمائعات مع دلالته عليه بل تختص بالزجاجة المخصوصة وكذلك الدبران فانه لا يطلق على
كل ما هو موصوف بالدبور بل تختص بمجموع خمسة كواكب من الثور يقال انه سنامه وهو المنزل الرابع من منازل القمر المعاقب للثريا
اصل مسئلة اشتراط بقاء المعنى في كون المشتق حقيقة ثالثها ان كان ممكنا اشترط شرح المسئلة الثانية في صدق
المشتق حقيقة هل هو مشروط ببقاء معنى المشتق منه ام لا فيه ثلاثة مذاهب الاول اشتراطه مطلقا والثاني عدم اشتراطه مطلقا
والثالث اي وثالث المذاهب ان معنى المشتق منه ان كان ممكنا بقاؤه كالقرب ونحوه اشترط والا فلا كالمصادر السيالة نحو
التكلم والتحرك ولما بنى المصنف على المذهب الثالث بالفرق علم ان احد الاولين الاشتراط مطلقا والاخر عدمه مطلقا
اصل المشترط لو كان حقيقة وقد انقضى لم يصح نفيه شرح اي قال المشترط لو كان المشتق حقيقة عند انقضاء
معنى المشتق لما صح نفي المشتق والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان الحقيقة لا يصح سلبها لما مر واما انتفاء التالي فلان
عند انقضاء الضرب مثلا يصدق ليس بضارب في الحال بالضرورة واذا صح السلب في الحال صح السلب مطلقا لان المطلق جزء المقيد
اصل اجيب بان المنفي الاخص فلا يستلزم نفي الاعم شرح تقرير الجواب ان نمنع انتفاء التالي قوله لانه يصدق عند
انقضاء الضرب انه ليس بضارب في الحال فيصدق ليس بضارب مطلقا قلنا لا نسلم انه يصدق ليس بضارب مطلقا وذلك لان
الضارب في الحال اخص من الضارب مطلقا ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم لان نقيض الاخص اعم من نقيض الاعم فان قيل
قولنا ليس بضارب في الحال سلب اخص لا سلب الاخص فيصدق على تقدير صدقه ليس بضارب مطلقا لان السلب المطلق
لازم للسلب المقيد اجيب بانه لا نسلم صدق قولنا ليس بضارب في الحال لانه يكون معناه الضارب مطلقا صدق
سلبه في الحال وهو عين المتنازع فيه اصل قالوا لو صح بعده لصح قبله شرح هذا دليل اخر للمشترطين وتوجيهه ان يقال
لو صح اطلاق الضارب حقيقة بعد انقضاء الضرب بسبب ضرب وجد قبل ذلك الزمان لصح اطلاقه حقيقة قبل حصول الضرب
بسبب ضرب يوجد بعد ذلك الزمان بجامع وجود الضرب في احد الزمانين مع خلو المحل عن الضرب في الحال والتالي باطل بالاتفاق
فالمقدم مثله اصل اجيب اذا كان الضارب من ثبت له الضرب لم يلزم شرح اجاب المصنف عنه بان معنى الضارب
من ثبت اي شخص ثبت له ضرب واذا كان معناه هذا لم يلزم من صدقه بعد انقضاء الضرب صدقه قبل حصول الضرب لقيام الفرق
بينهما وذلك لان الذي صدر عنه الضرب وانقضى يصدق عليه انه ثبت له ضرب بخلاف من لم يصدر عنه ضرب اصلا فيصدق الضارب
في الاول دون الثاني ويمكن ان يقال ايضا ما ذكرتم قياس في اللغة وهو غير مفيد اصل الثاني اجمع اهل العربية على صحة ضارب
امس وانه اسم فاعل شرح الثاني للاشتراط لا يشترط بقاء المشتق منه في صدق المشتق حقيقة وذلك لان اهل العربية
اجمعوا على صحة قولنا ضارب امس وعلى انه اسم فاعل والاصل في الاستعمال الحقيقة اصل اجيب مجاز كما في المستقبل باتفاق
شرح اجاب المصنف عنه بانا لا نسلم انه اذا صح اطلاقه في الماضي يكون حقيقة لم لا يجوز ان يكون مجازا كما في المستقبل فانه
يصح اطلاقه في المستقبل كما يقال ضارب غدا مع انه مجاز بالاتفاق فان قيل المجاز خلاف الاصل اجيب بانه انما يكون خلاف
الاصل اذا لم يلزم ما هو اشد محذورا منه وههنا قد لزم لانه اذا كان حقيقة في الماضي وفي الحال جميعا بالاتفاق يلزم الاشتراك
فان قيل انما يلزم الاشتراك اذا لم يكن موضوعا للقدر المشترك اجيب بانه اذا كان موضوعا

للقدر المشترك يلزم ان يكون اطلاقه في المستقبل ايضا بطريق الحقيقه لان القدر المشترك وهو وقوع الضرب في احد الازمنه الثلثه متحقق فيه وهو باطل بالاتفاق اصل قالوا صح عالم ومومن للنائم شرح هذا دليل اخر لنا في الاشتراط تقريره ان يقال بقا المشتق منه ليس بشرط في صدق المشتق حقيقه وذلك لانه صدق على النائم انه مومن وعالم مع ذهوله عن الايمان والعلم والاصل في الاطلاق الحقيقه اصل اجيب مجاز لامتناع كافر لكفر تقدم شرح اجاب المصنف عنه بان اطلاق المومن والعالم على النائم بطريق المجاز والدليل عليه انه لو كان حقيقه لكان مطردا وليس كذلك لامتناع اطلاق الكافر على المسلم لكفر تقدم وعدم الاطراد علامه المجاز ولقايل ان يقول عدم الاطراد ههنا لاجل المنع من الشرع لتعظيم الصحابه وقد سبق ان عدم الاطراد مع المنع لا يكون علامه المجاز اصل قالوا لو اشترط لم يصح مثل متكلم ومخبر شرح هذا دليل اخر لهم في الاشتراط توجيهه ان يقال لو كان بقا معنى المشتق منه شرطا في صدق المشتق حقيقه لما كان مثل المتكلم اى المشتقات التي تكون مصادرها سياله حقيقه اصلا والتالي باطل بالاتفاق فالمقدم مثله بيان الملازمه ان المصادر السياله تمتنع وجود معانيها في الواقع وذلك لان اجزا معانيها لا تجتمع في الوجود معا لان الجزء اللاحق لا يوجد الا بعد انعدام السابق واذا امتنع اجتماع اجزا الشي في الواقع امتنع وجوده فيه فلو كان بقا المعنى شرطا في صدق المشتق حقيقه امتنع ان تكون المشتقات من امثال هذه المصادر حقيقه لامتناع وجود معنى المشتق منه اصل اجيب بان اللغه لم تبن على المشاحه في مثله بدليل صحه الحال وايضا فانه يجب ان لا يكون ذلك شرح اجاب المصنف عنه بوجهين احدهما ان بقا معنى المشتق منه شرط اذا امكن وجود المعنى بتمامه في الواقع وبقا الجزء الاخير منه شرط اذا تعذر اجتماع اجزا المعنى في الواقع واللغه لم تبن على المشاحه حتى لا يكتفى ببقا الجزء الاخير في مثل ما نحن بصدده من المصادر السياله بدليل صحه اطلاق لفظ الحال حقيقه على زمان الفعل الحاضر مع ان اجزا الفعل الحاضر لا تكون باقيه عند اطلاق لفظ الحال لان الزمان غير قار الذات اي لا تجتمع اجزاوه معا في الوجود والثاني انه يجب ان لا يكون بقا معنى المشتق منه كذلك اي شرطا بتمامه ولا يلزم من ذلك ان لا يكون البقا شرطا اصلا بل يجوز ان يكون بقا الجزء الاخير في الجميع شرطا اصل مسله لا يشتق اسم الفاعل لشي والفعل قايم بغيره خلافا للمعتزله لنا الاستقرا شرح المسله الثالثه في انه لا يشتق اسم الفاعل لشي اى يطلق عليه والفعل اى معنى المصدر قايم بغير ذلك الشي عند الاصحاب لا وقالت المعتزله نعم لان الله تعالى متكلم بكلام قايم بالجسم لا بذاته تعالى والا لكان قايلا او فاعلا ولكان محلا للحوادث لان الكلام عندهم حادث وكلاهما محالان واعلم ان فساد هذين الاصلين مبين في اصول الدين حجه اصحابنا الاستقرا وبيانه انا استقرينا مواقع استعمال المشتقات فلم نجد على موضع اشتق له اسم فاعل ولم يكن معنى المشتق منه قايما به اصل قالوا ثبت قاتل وضارب والقتل للمفعول شرح هذا دليل للمعتزله وتوجيهه انه قد اشتق قاتل وضارب لذات والقتل والضرب لكونهما اثرين قايمان بغيرها وهو المفعول ضروره حصول الاثر فيه اصل قيل القتل التاثير وهو للفاعل شرح اجاب عنه الاصحاب بانا لا نسلم ان القتل هو الاثر بل القتل التاثير وهو للفاعل ولا يكون قايما بالمفعول بل الاثر قايم بالمقتول وهو ليس بقتل والفرق بين التاثير والتاثر واضح لا ينكره من له انصاف اصل قالوا اطلق الخالق على الله باعتبار المخلوق وهو الاثر لان الخلق المخلوق والا لزم قدم العالم او التسلسل شرح هذا دليل اخر للمعتزله وتوجيهه ان يقال يجوز ان يطلق اسم الفاعل على شي ومعنى الفعل المشتق منه غير قايم به وذلك لانه اطلق الخالق على الله باعتبار المخلوق وهو الاثر المباين عن ذاته وانما قلنا ان اطلاق الخالق على الله تعالى باعتبار المخلوق لان الخالق مشتق من الخلق والخلق هو المخلوق لانه لو كان مغايرا للمخلوق لكان اما قديما او حادثا اذ كل ما هو وجودي او عدمي لا يخلو عن احدهما لانه ان كان مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا فهو الحادث والا فهو القديم والتالي بقسميه باطل لانه ان كان قديما لزم قدم العالم لانه نسبه بين الخالق وبين العالم واذا كان النسبه بين الشيين قديمه يلزم قدم المنتسبين ضروره تاخر النسبه عنهما وان كان حادثا افتقر الى موثر وذلك الموثر تاثير فيه ويتسلسل اصل واجيب اولا بانه ليس بفعل قايم بغيره وثانيا انه للتعلق الحاصل بين المخلوق والقدره حال الايجاد فلما نسب الى الباري صح الاشتقاق جمعا بين الادله شرح اجاب المصنف عن هذا الدليل بوجهين احدهما انه لو صح ان الخلق هو المخلوق لم يلزم منه مطلوبكم وذلك لان مطلوبكم هو ان اسم الفاعل يجوز ان يطلق على شي والفعل قايم بغيره واذا كان الخلق عين المخلوق لم يكن فعلا قايما بالغير بل هو ذات الغير فلا يلزم من جواز اشتقاق اسم الخالق للباري تعالى باعتبار الخلق جواز اطلاق اسم الفاعل على شي مع قيام الفعل بغيره الثاني ان ما ذكرتم من الدليل يقتضي جواز اطلاق الخالق على الله تعالى مع كون الفعل الذي هو الخلق غير قايم به وما ذكرنا من الدليل

بتمامه

اعني

٢٧

اعني الاستقرا يقتضي كون الخلق الذي اشتق منه الخالق لله تعالى امرا قايما به فيجعل الخلق عباره عن التعلق الحاصل بين المخلوق والقدره حاله الايجاد توفيقا بين الدليلين بان يعمل بكل واحد من الدليلين من وجه دون وجه فانه باعتبار ان يكون التعلق نسبه بين القدره والمخلوق لم يكن قايما بذات الله بالحقيقه فلا يلزم اهمال دليلكم بالكليه لانه قد عمل به من حيث انه لم يحمل الخالق على معنى قايم به بالحقيقه وباعتبار ان يكون متعلقا بالقدره القايمه به تعالى لم يكن مباينا عنه بالكليه بل يكون متعلقا به لان المتعلق بالصفه القايمه به متعلق به بالضروره فيجوز ان يشتق منه الخالق لله تعالى بهذا الاعتبار فلا يلزم اهمال دليلنا بالكليه لانه قد عمل به من حيث انه لم يحمل على الاثر المباين عن ذاته اما اذا حمل الخلق على المخلوق كما ذكرتم يلزم الترك بدليلنا بالكليه ضروره كون المخلوق امرا منفصلا عن ذاته واذا حمل على فعل قايم به كما يقتضيه ما ذكرنا او لا يلزم الترك بدليلكم بالكليه والترك باحد الدليلين على خلاف الاصل لان الاصل في الدليل اعماله لا اهماله اصل مسله الاسود ونحوه من المشتق يدل على ذات متصفه بسواد لا على خصوص من جسم وغيره بدليل صحه الاسود جسم شرح المسله الرابعه في مفهوم المشتق الاسود ونحوه من المشتقات كالابيض والضارب والمضروب يدل كل منها على ذات ما متصفه بتلك الصفه فان الاسود مثلا يدل على ذات ما متصفه بالسواد ولا يدل على خصوص تلك الذات من جسم وغيره فان علم منه شي من ذلك فهو على طريق الالتزام لا باعتبار كونه جزءا من مسماه والدليل يدل على ذلك ان قولنا الاسود جسم مستقيم ولو دل الاسود على خصوص الجسم لكان غير مستقيم لانه يكون معناه الجسم ذو السواد جسم وهو غير مستقيم للزوم التكرار بلا فايده اصل مسله لا تثبت اللغه قياسا خلافا للقاضي وابن سريج وليس الخلاف في نحو رجل ورفع الفاعل اى لا يسمى مسكوت عنه الحاقا بتسميه لمعنى لمعنى يستلزمه وجودا وعدما كالخمر للنبيذ للتخمير والسارق للنباش للاخذ خفيه والزاني للايط للوطي المحرم الا بنقل او استقرا التعميم شرح المسله الخامسه في ان اللغه هل تثبت بالقياس ام لا فقال معظم اصحابنا واكثر الحنفيه وجماعه من الادبا لا وقال القاضي ابو بكر وابن سريج منا وجماعه من الفقها نعم وليس الخلاف في اطلاق اسم علم تعميمه للافراد بالنقل على ما سكت عنه اى لم يسمع اطلاقه عليه من اهل اللغه مثل رجل فانه وضع لكل واحد من ذكور بني ادم وعلم تعميمه بالنقل فاذا اطلق على واحد لم يسمع من العرب اطلاقه عليه لا يقال انه اثبات بالقياس اذ تناول اللفظ لذلك الواحد علم بالنقل وليس ايضا الخلاف في نحو رفع فاعل لم يسمع من العرب رفعه فانه لا نزاع في جواز رفعه ولا يقال ايضا انه اثبات بالقياس اذ علم تعميم رفع الفاعل بالاستقرا فانا لما استقرينا الكلام وجدنا كلما اسند الفعل او شبهه اليه مقدما عليه مرفوعا حصل عندنا قاعده وهي ان كل فاعل مرفوع بحيث لم يبق شك فاذا جعلنا فاعلا لم يسمع رفعه من العرب مرفوعا لم يكن ذلك قياسا اذ علم بالاستقرا ان الرفع وضع لكل فاعل بل انما الخلاف في انه هل يسمى معنى مسكوت عنه مثل النبيذ مثلا الحاقا بتسميه اى باسم مثل اسم الخمر موضوع لمعين مثل ما العنب المخصوص لاجل معنى مثل التخمير يستلزم ذلك المعنى الاسم وجودا وعدما اي متى وجد المعنى المذكور وجد الاسم ومتى عدم عدم الاسم لانه هو القياس في اللغه والبا في قوله بتسميه متعلقه بقوله يسمى والحاصل ان المراد من قولنا ان اللغه لا تثبت قياسا انه اذا سمي معين باسم ويوجد في ذلك المعين معنى يستلزم ذلك المعنى ذلك الاسم وجودا وعدما ثم وجد معين اخر مسكوت عنه ووجد المعنى المذكور فيه فلا يجوز ان يسمى المعين المسكوت عنه بذلك الاسم لاجل المعنى المستلزم لذلك الاسم كما اذا سمي النبيذ بالخمر لاجل التخمير وهو الشده المطربه المخمره على العقل وكما اذا سمي النباش بالسارق لاجل الاخذ خفيه وكما اذا سمي اللايط بالزاني لاجل الوطي المحرم قوله الا بنقل او استقرا لتعميم استثنا من قوله لا يسمى اى لا يسمى المسكوت عنه باسم المعين لاجل المعنى المذكور لكن يسمى المسكوت عنه باسم المعين بسبب النقل والاستقرا الدالين على التعميم كما ذكرنا اصل لنا اثبات اللغه بالمحتمل شرح هذا دليل على عدم جواز اثبات اللغه بالقياس تقريره ان يقال لو جاز اثبات اللغه بالقياس لجاز اثباتها بمجرد الاحتمال والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمه فلانه من الجايز ان لا يكون ذلك المعنى اللازم للمسمى حاملا للواضع على التسميه لجواز ان لا يلاحظ الواضع مناسبه بين الاسم والمعنى عند التسميه وح احتمل ان يكون الحامل على الوضع هذا المعنى واحتمل ان يكون غيره حاملا عليه فاثبات تسميه المسكوت عنه بسبب ذلك المعنى اثبات اللغه بالمحتمل واما بطلان التالي فبالاتفاق اصل قالوا دار الاسم معه وجودا وعدما شرح هذا دليل المثبت اللغه بالقياس وتوجيهه ان يقال ان اسم الخمر دار مع التخمير وجودا وعدما اما وجودا ففي ماء العنب الذي حصل فيه الشده المطربه المخمره على العقل فانه وجد التخمير فيه ووجد الاسم فانه يسمى بتلك الحاله خمرا

المشتقات

واما عدما فعى ما العنب الذي لم يوجد فيه الشده المطربه المخمره للعقل فانه لم يوجد فيه الشده المطربه المخمره ولم
يطلق عليه اسم الخمر وكذا اسم السارق والزاني دار مع الاخذ خفيه ومع الوطي المحرم وجودا وعدما ودوران الشي
مع الشي ايه كون المدار علة للدائر فيكون المعاني المذكوره علة للتسميه بالاسامي المذكوره فاذا وجدت في صور
اخر اطلق عليها الاسما والا يلزم تخلف المعلول عن العله وهو محال اصل قلنا ودار مع كونه من العنب وكونه مال
الحي وقبلا شرح معنى الجواب ان الاسما المذكوره كما دارت مع ما ذكرتم من المعاني المذكوره كذلك دارت مع ما يكون
مختصا بالصور المذكوره وجودا وعدما فان لفظ الخمر دار مع تخمير ما العنب ولفظ السارق مع اخذ مال الحي خفيه ولفظ الزاني
مع كون الوطي المحرم قبلا ودوران هذه الاسامي مع هذه المعاني ظاهر وكما جاز ان يكون المعاني التي ذكرتم علة للتسميه جاز ان يكون
هذه المعاني ايضا علة فاثبات التسميه بالمعاني التي ذكرتم اثبات بالمحتمل وهو غير جايز اصل قالوا ثبت والمعنى واحد
شرح هذا دليل اخر للمثبتين توجيهه ان يقال ثبت القياس الشرعي ومعنى القياس في الشرع واللغه واحد لانه اثبات
مثل حكم الاصل في صوره اخرى لامر مشترك بينهما كما في الشرع واذا كان المعنى واحدا وثبت ثمه وجب ان يثبت ههنا
اذ لا فرق بينهما اصل قلنا لولا الاجماع لما ثبت شرح معنى الجواب ان يقال القياس شرعيا او لغويا انما يثبت اذا
كان له مصحح وقد وجد في الشرع ما هو مصحح له وهو الاجماع في القياس اللغوي فلهذا ثبت ثمه ولم يثبت هنا اصل وقطع
النباش وحد النبيذ اما لثبوت التعميم واما بالقياس لا لانه سارق او خمر بالقياس شرح هذا جواب سوال مقدر هو
ان اللغه اذا لم تثبت بالقياس فلم صح اثبات قطع النباش وحد شارب النبيذ لان النص لم يرد الا في السارق وشارب
الخمر وقد اوجب الشافعي رضي الله عنه قطع النباش وحد شارب النبيذ وتقرير الجواب ان يقال ايجاب قطع النباش
وحد الشارب اما ان يكون لثبوت تعميم اسم الخمر والسارق للنبيذ والنباش بالنقل على الوجه الذي ذكر واما ان يكون
بالقياس الشرعي بان يقاس النبيذ على الخمر والجامع بينهما شده مطربه مخمره على العقل والنباش على السارق والجامع بينهما
المفسده الحاصله من اخذ مال الغير خفيه لا لانه سارق او خمر بالقياس اللغوي الحروف
معنى قولهم ان الحرف لا يستقل بالمفهوميه ان نحو من والى مشروط في دلالتها على معناها الافرادي ذكر متعلقها ونحو الابتدا والانتها
وابتدا وانتها غير مشروط فيها ذلك شرح اعلم ان المراد من قول النحاة ان الحرف لا يستقل بالمفهوميه ان نحو من والى
شرط الواضع في دلالتها على معناها الافرادي ذكر متعلقها على معنى ان الواضع نص على ان من والى اذا ذكر متعلقهما مع
كان معناهما الابتدا والانتها واذا لم يذكر معهما ما هو متعلقهما لم يكن لهما معنى اصلا لا الابتدا ولا الانتها ولا غيرهما
واحترز بقوله الافرادي عن الاسم والفعل فان كل واحد منهما في دلالته على المعاني التركيبيه اعني المعاني التي تكون له حالة
التركيب مشروطه بذكر متعلقه فان كون الاسم فاعلا انما هو باعتبار الفعل وكون الفعل خبرا انما هو باعتبار المبتدا لكن
لم يشترط في دلالتهما على معانيهما الافراديه ذكر متعلقهما وذلك لان نحو الابتدا والانتها وكذا ابتدا وانتها لم يشترط
في دلالتها على معانيها الافراديه ذكر متعلقها ولهذا يفهم معنى الابتدا والانتها وكذا معنى ابتدا وانتها بدون ذكر متعلقها
بخلاف من والى فان معناهما لا يفهم من غير ان يذكر متعلقهما فان قيل من والى يفهم منهما الابتدا والانتها بدون ذكر متعلقهما
اجيب بان الابتدا والانتها فهما منهما حال اعتبار متعلقهما وان لم يصرح به وانما مثل من الاسما بالابتدا والانتها ومن الافعال
بابتدى وانتهى ليعلم انه اذا عبر عن الابتدا والانتها بمجرد لفظ من والى ولم يذكر متعلقهما لم يدلا عليهما واذا عبر عن الابتدا
والانتها بالاسم والفعل فهما بدون ذكر متعلقهما اصل واما نحو ذو وفوق وتحت وان لم يذكر الا بمتعلقها لامر
فغير مشروط فيها ذلك لما علم من ان وضع ذو بمعنى صاحب ليتوصل به الى الوصف باسما الاجناس اعني ذكر المضاف
اليه وان وضع فوق بمعنى مكان ليتوصل به الى علو خاص اقتضى ذلك ولذلك البواقي شرح هذا جواب عن وهم من يتوهم
ان الخاصه المذكوره للحرف ينتقض بهذه الاسامي وذلك لان ذو وفوق وتحت وامثالها اسما بالاتفاق مع ان الخاصه
المذكوره ثابته لها لانها غير مستقله بمعانيها الافرادي فانها ما لم يذكر متعلقها معها لم تفد فايده ولا تكلم يستعمل بدون
المضاف اليه وتقرير الجواب ان يقال لا نسلم انها غير مستقله بمعانيها الافرادي وذلك لان ذو وفوق وتحت
وامثالها لم يشترط الواضع في دلالتها على معانيها الافراديه ذكر متعلقها وانما التزم ان لا يذكر الا مع متعلقها لامر
وهو انه علم بالاستقرا ان وضع ذو باعتبار صاحب ليتوصل به

الى وصف الاسما

الى وصف الاسما باسما الاجناس فلاجل حصول غرضه من الوضع اقتضى ذكر المضاف اليه لا لاجل دلالته على ما وضع بازائه ولا
يلزم من توقف حصول الغرض من وضعه على ذكر المضاف اليه توقف دلالته عليه ولاجل علم ان فوق وضع بازا مكان عال ليتوصل
به الى علو خاص فلذلك اقتضى ذكر متعلقه فان قولنا زيد فوق الدار انما يتخصص كون مكانه عاليا بالاقتران بالدار وقس عليه
البواقي وقوله لما علم بدل من قوله لامر اصل مسئله الواو للجمع المطلق لا للترتيب ولا معيه عند المحققين لنا النقل عن
الايمه انها لذلك شرح اختلف الاصوليون في ان الواو العاطفة هل هي لمطلق الجمع ام لا فذهب المحققون منهم الى انها
للجمع المطلق اي للقدر المشترك بين الترتيب والمعيه من غير اختصاصها بواحد منهما وهو المختار عند المصنف ودليله
النقل عن ايمه اللغه انها للجمع المطلق ونقل ايمه اللغه حجه في الابحاث اللغويه اصل واستدل لو كانت للترتيب
لتناقض وادخلوا الباب سجدا مع الاخرى ولم يصح تقاتل زيد وعمرو ولكان جاء زيد وعمرو بعده تكريرا وقبله
تناقضا واجيب بانه مجاز لما سنذكر شرح قد استدل من طرق المحققين على انها ليست للترتيب
بوجوه احدها ان الواو العاطفة لو كانت مقتضيه للترتيب لتناقض قوله تعالى في البقره وادخلوا الباب سجدا
وقولوا حطه مع قوله تعالى في الاعراف وقولوا حطه وادخلوا الباب سجدا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمه
ان القصه واحده فلو اقتضت الواو الترتيب لكان الامر بدخول الباب مقدما على الامر بالقول لما دلت عليه
الايه الاولى ولم يكن مقدما لما دلت عليه الايه الثانيه فيلزم التناقض واما بيان بطلان اللازم فلان
التناقض كذب والكذب على الله محال الثاني انها لو كانت للترتيب لما صح قول القايل تقاتل زيد وعمرو والتالي
باطل لان اهل اللغه لغوا بل صححه فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمه ان قولنا تقاتل يقتضي الاخذ في الفعل
معا لانه من باب التفاعل وهو يقتضي حصول الفعل من الجانبين معا وهو ينافي الترتيب الذي هو مقتضى الواو حينئذ
الثالث انها لو كانت للترتيب لكان قولك جاء زيد وعمرو بعده تكريرا لافادة الواو البعديه ولكان جاء زيد وعمرو
قبله تناقضا لان الواو يفيد البعديه وهي تناقض القبليه والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله اجاب
المصنف عن الوجوه الثلاثه بمنع الملازمه فانه يجوز ان يكون استعمالها في الصور المذكوره بطريق المجاز وان كانت حقيقه
في الترتيب لما سنذكر من الادله على كونها حقيقه للترتيب فلا يلزم شي مما ذكرتم من المحالات فان قيل الاصل
في الاستعمال الحقيقه فيكون استعمالها في هذه الصور بطريق الحقيقه اجيب بانه استعمل في الترتيب ايضا كما
سنذكر والاصل في الاستعمال الحقيقه فلو لم يكن استعمالها في هذه الصور مجازا يلزم الاشتراك واللفظ اذا
دار بين المجاز والاشتراك فالمجاز اقرب ولقايل ان يقول كما ان الواو مستعمله في كل واحد من الترتيب والمعيه
فليس جعله حقيقه في الترتيب مجازا في المعيه اولى من عكسه فتعين المصير الى ان يجعل حقيقه في القدر المشترك بينهما
وهو الجمع المطلق وحينئذ يصح الاستدلال بالوجوه الثلاثه على انها ليست للترتيب اصل قالوا اركعوا واسجدوا
قلنا الترتيب مستفاد من غيره شرح القايلون بالترتيب تمسكوا بوجوه الاول ان الواو تفيد الترتيب
في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا لان وجوب تقديم الركوع على السجود مستفاد من هذه الايه وليس
في هذه الايه ما يدل على الترتيب سوى الواو فيكون حقيقه في الترتيب والا يلزم المجاز وهو خلاف الاصل اجاب
المصنف عنه بانا لا نسلم ان الترتيب مستفاد من هذه الايه بل من غيره وهو قوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رايتموني
اصلي اصل قالوا ان الصفا والمروه وقال ابدوا بما بدا الله قلت لو كان لما احتيج الى ابدوا شرح الوجه
الثاني انه لما نزل قوله تعالى ان الصفا والمروه من شعائر الله قالت الصحابه بايهما نبدا يا رسول الله فقال عليه السلام
ابدوا بما بدا الله به فلو لم تكن للترتيب لم يقل في جوابهم ابدوا بما بدا الله

واجاب المصنف عنه بالقلب وهو اثبات نقيض دعوى الخصم بدليله وتقريره انه لو كانت الواو للترتيب
لما احتيج الى ان يقول لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ابدؤوا بما بدا الله لان الواو لو كانت للترتيب لما اشتبه
على اهل اللسان **اصل** قالوا ورد على قايل ومن عصاهما فقد غوى قال قل ومن عص الله ورسوله
قلنا لترك افراد اسمه بالتعظيم بدليل ان معصيتهما لا ترتيب فيها **شرح** الوجه الثالث ان واحدا
قام في حضرة الرسول صلى الله عليه وسلم وقال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال
عليه السلام بيس الخطيب انت قل ومن عص الله ورسوله فقد غوى فلو كانت الواو للجمع المطلق لما ذمه رسول الله
صلى الله عليه وسلم اذ لا فرق حينيذ بين ما علمه رسول الله وبين ما قاله الخطيب اجاب المصنف عنه بان قال لا
نسلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم انما ذمه لان الواو تفيد الترتيب وما قاله الخطيب لم يفده بل انما ذمه رسول
الله صلى الله عليه وسلم لانه ترك افراد اسم الله تعالى الذي هو داخل في التعظيم والذي يدل على ان الذم لترك الافراد لا لدلالة
الواو على الترتيب انه لا ترتيب بين معصية الله ومعصية الرسول صلى الله عليه وسلم لان معصية الرسول هي معصية الله وبالعكس
اصل قالوا اذا قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق وقعت واحدة بخلاف انت طالق ثلاثا واجيب بالمنع
وهو الصحيح **شرح** الوجه الرابع هو الماخوذ من الحكم تقريره ان الرجل اذا قال لزوجته الغير المدخول بها انت طالق
وطالق وطالق وقعت طلقة واحدة ولو قال لها انت طالق ثلاثا وقعت ثلاثا فلو لم تكن الواو للترتيب بل للجمع المطلق
لم يكن فرق بين الصورتين اجاب المصنف بانا لا نم تحقق الفرق بين الصورتين فان القول بان في الصورة الاولى
تقع واحدة ممنوع بل يقع ايضا ثلاثا وبه قال بعض اصحاب مالك واحمد بن حنبل والليث بن سعد رحمهم الله ونقل عن الشافعي
رحمه الله قول قديم بوقوعه ثلاثا وهو الصحيح عند المصنف وقد اجاب عنه من منع وقوع الثلث في الصورة الاولى بمنع
الملازمة بانا لا نم اذا كانت للجمع المطلق لم يكن فرق بين الصورتين وذلك لان ثلثا في الصورة الثانية تفسير لما قصده
بقوله انت طالق فيكون قوله ثلثا من تتمة الكلام الاول فتقع الثلاث لان الكلام باخره بخلاف الصورة الاولى
فانه لم تقع قوله وطالق وطالق تفسيرا لقوله طالق والانشاءات مترتبة ترتب الالفاظ فوقع بقوله انت طالق واحدة
فبانت بها فلم يقع الطلاق عليها بعد البينونة **اصل** وقول مالك والاظهر انما شاء انما قاله في المدخول بها
يعني تقع الثلاث ولا ينوي بالتاكيد **شرح** هذا جواب عن دخل مقدر تقريره ان مذهب مالك ان الواو مثل
ثم ولا نزاع في ان في صورة ثم طالق تقع طلقة واحدة فيجب ان تقع في صورة الواو ايضا واحدة فكيف يصح ان يقال
انه تقع الثلث في صورة الواو واجاب المصنف عنه بانه قال مالك انه تقع الثلث ثم في صورة المدخول بها ولم يعتبر
نيته من التاكيد اي لم يحمل على التاكيد اذا قال الزوج اردت به التاكيد فما تقع الثلث بالواو في صورة المدخول بها
ولم تعتبر نيته في التاكيد فتكون الواو بمنزلة ثم في صورة المدخول بها وفي عدم اعتبار نية التاكيد بها لا في صورة الغير
المدخول بها فلم يلزم عدم وقوع الثلث بالواو في غير المدخول بها على مذهب مالك **اصل** الثالث ابتداء
الوضع ليس بين اللفظ ومدلوله مناسبة طبيعية لنا القطع بصحة وضع اللفظ للشيء ونقيضه وضده وبوقوعه كالقرء
والجون **شرح** البحث الثالث في ابتداء الوضع اعلم ان معرفة ابتداء الوضع فرع على معرفة الواضع لانه ما لم
يحقق ان الواضع من هو لم يحقق ابتداء الوضع فلذا بحث المصنف عن الواضع والبحث عن الواضع مبني على ان دلالة الالفاظ
على المعاني بالوضع لا بالذات فلذلك قدم المصنف ابطال قول من قال ان دلالة الالفاظ على المعاني بالذات والطبع
وهو عباد بن سليمان الصيمري وقال ليس بين اللفظ ومدلوله مناسبة طبيعية تقتضي اختصاص اللفظ بالمعنى والدلالة
والدليل عليه القطع بصحة وضع اللفظ للشيء ونقيضه وللشيء وضده وايضا القطع بوقوع اللفظ على الشيء ونقيضه وهو
كالقرء الواقع على الحيض وعدمه وهو الطهر وبوقوع اللفظ عن الشيء وضده كالجون الواقع على الاسود وضده وهو
الاسود فلو كانت دلالة اللفظ على المعاني لمناسبة طبيعية بينهما لزم ان تناسب اللفظ الواحد للمتنافيين وللضدين
بالطبع وهو محال ولان دلالة الالفاظ على المعاني لو كانت بالذات لما اختلفت باختلاف الامم ولاهتدى كل احد
الناس الى كل لغة والثاني باطل فالمقدم مثله **اصل** قالوا لو تساوت لم يختص قلنا تخصص بارادة
الواضع المختار **شرح** هذا دليل على مذهب عباد

وتوجيهه ان يقال لو لم يكن بين اللفظ والمعنى مناسبة طبيعية لتساوت نسبة اللفظ الى جميع المعاني ولو كان كذلك
لم يختص الاسم المعين بالمعنى المعين لانه حينيذ نسبة ذلك اللفظ الى ذلك المعنى كنسبته الى ساير المعاني فاختصاصه به دون
غيره تخصيص بلا مخصص وهو محال اجاب المصنف عنه بان المخصص هو ارادة الواضع المختار ويكون تخصيصه بذلك المعنى
كتخصيص ايجاد العالم في وقت دون ساير الاوقات التي يمكن ايجاده فيها مع ان نسبة العالم الى الوقت الذي
وجد فيه كنسبته الى ساير الاوقات فان المخصص ثمه هو ارادة الفاعل المختار فكذا هنا **اصل** مسئلة
قال الاشعري علمها الله بالوحي او بخلق الاصوات او بعلم ضروري البهشمية وضعها البشر واحدا وجماعة وحصل
التعريف بالاشارة والقراين كالاطفال الاستاد القدر المحتاج في التعريف توقيف وغيره محتمل وقال
القاضي الجميع ممكن ثم الظاهر قول الاشعري **شرح** لما فرغ من ابطال مذهب عباد شرع في البحث عن الواضع اختلف
الاصوليون في الواضع على خمسة مذاهب الاول التوقيفي مطلقا وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري فانه قال
ان الله تعالى وضعها ووقف عباده عليها بان علمها بالوحي اي فهمها الخطاب او بخلق الاصوات والحروف
في جسم من الاجسام واسماع ذلك الجسم واحدا او جماعة من الناس او بخلق علم ضروري في واحد او جماعة بان واضعا
وضع تلك الالفاظ بازاء المعاني وسمي هذا المذهب توقيفا الثاني الاصطلاحي مطلقا وهو مذهب ابي هاشم
واتباعه فانهم قالوا ان الالفاظ وضعها البشر واحدا او جماعة ثم حصل تعريف الباقين بالاشارات والقراين
والترديد وهو التكرار مرة بعد اخرى كما حصل تعريف الاطفال بالاشارات والقراين والترديد والثالث
توقيفي بعضه والباقي محتمل لان يكون توقيفا واصطلاحا وهو مذهب الاستاد ابي اسحق الاسفرايني فانه قال القدر الذي
وضع به التنبيه على الاصطلاح توقيفي على الوجه الذي ذكرنا والباقي يحتمل ان يكون توقيفا ويحتمل ان يكون اصطلاحا
والرابع عكس هذا لكن لم يكن لهذا المذهب متمسك يعتد به ولذلك لم يتعرض المصنف له الخامس التوقف وهو مذهب
القاضي واتباعه فانهم قالوا جميع ذلك ممكن لذاته والدلايل متعارضة ولا ترجيح لاحدها على الاخر الباقي ترجيحا
يفيد القطع فلم يحصل الجزم بواحد منها وهو المراد من التوقف والدلايل على المذاهب لم تفد القطع لكن دليل الشيخ
ابي الحسن الاشعري رحمه الله يفيد غلبة الظن فهو راجح على المذاهب الاخر قالوا الهمه او علمه ما سبق قلنا خلاف
الظاهر قالوا الحقايق بدليل ثم من حيث افاد به الظن فلهذا قال المصنف والظاهر قول الاشعري **اصل** قال
وعلم ادم الاسماء كلها قالوا الهمه او علمه ما سبق قلنا خلاف الظاهر قالوا الحقايق بدليل ثم عرضهم قلنا انبئوني
باسماء هولاء ثم التعليم لها والضمير للمسميات **شرح** لما فرغ من تحرير المذاهب بدا باقامة الدليل على ما
هو الظاهر عنده وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وبيانه ان اللغات لو لم يكن توقيفية لم يكن معلمة من عند
الله والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة اما بيان انتفاء التالي فلان قوله تعالى وعلم ادم الاسماء
كلها يدل على ان الاسماء معلمة من عند الله فاذا ثبت التعليم في الاسماء ثبت التعليم في الافعال والحروف
اذ لا قايل بالفصل ولان التكلم بالاسماء وحدها متعذر فلا بد مع تعليم الاسماء من تعليم الافعال والحروف
وايضا الافعال والحروف اسماء من حيث انها ترفع المسمى في الاذهان او سمته والتخصيص لهذا النوع من
تصرفات النحو وقد اعترضوا على هذا الدليل بانه لا يجوز ان يكون المراد من قوله تعالى وعلم ادم الاسماء انه تعالى

الهمه الاحتياج الى هذه الالفاظ واعطاه من العلوم ما لاجله قدر على الوضع فيكون المراد من التعليم فعلا يصلح
ان يترتب عليه حصول العلم لا ايجاد العلم فلذلك يقال علمته فلم يتعلم ولو كان التعليم ايجاد العلم لما صح ذلك
الكلام ولئن سلمنا انه ليس المراد الالهام ولكن لم لا يجوز ان يكون اصطلاحات قوم خلقهم الله تعالى قبل خلق ادم فعلمه
الله سبحانه وتعالى تلك الاصطلاحات السابقه اجاب المصنف عن هذين المنعين بانه خلاف الظاهر لان الاصل
في التعليم ايجاد العلم لا الالهام وكذا الاصل عدم اصطلاح سابق واذا كان خلاف الظاهر فلا يصار اليه الا
بدليل واعترضوا ايضا على الدليل المذكور بان قالوا المراد من الاسما في الايه المذكوره هي حقايق الاشيا وصفاتها
فيكون معنى الايه ان الله علم ادم حقيقه كل شي وصفته مثل ان الخيل حقيقته كذا وانه يصلح للكر والفر ان
والجمل للحمل والثور للزرع والذي يدل على انه اراد الحقايق لا الالفاظ قوله تعالى ثم عرضهم لانه لما كان الضمير
راجعا الى الحقايق وفيها ذو عقول اختار ضمير العقلا تغليبا لهم فلو كان المراد من الاسما الالفاظ لقال ثم
عرضها اجاب المصنف عنه بان المراد بالاسما الالفاظ لا الحقايق بدليل قوله تعالى فقال انبئوني باسما هولا
فانه اضاف الاسما اليها ولا فلو كان المراد من الاسما الحقايق لزم اضافه الشي الى نفسه والضمير في قوله تعالى ثم عرضهم
راجع الى المسميات ولا منافاه بين كونه راجعا الى المسميات وبين كون الاسما الفاظا اصل واستدل
بقوله تعالى واختلاف السنتكم والمراد اللغات باتفاق قلنا التوقيف والاقدار في كونه ايه سوا شرح
هذا استدلال على المذهب الظاهر عند المصنف وبيانه ان قوله تعالى واختلاف السنتكم يدل على ان اللغات
توقيفيه وذلك لانه لا يجوز ان يكون المراد بالالسنه مفهومها الحقيقي لان الاختلاف في غير الالسن ابلغ واجل
اذ الاختلاف في اجرامها لا يبلغ الى حد يستغرب فاذا المراد اختلاف اللغات تسميه للشي باسم سببه واذا
كانت اللغات مخلوقه كانت توقيفيه وزيفه المصنف بان قال ان اللسان اسم للجارحه المخصوصه وهو غير مراد
بالاتفاق لكن التوقيف والاقدار على وضع اللغات متساويات في كون كل واحد منهما ايه واللسان كما يجوز
ان يطلق على اللغات مجازا حتى يلزم ان يكون التوقيف ايه يجوز ان يطلق على القدره لذلك حتى يكون الاقدار ايه فليس حمله
حمله على اللغات اولى من حمله على القدره على وضع اللغات اصل البهشميه وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه
يدل على سبق اللغات والا لزم الدور قلنا اذا كان ادم هو الذي علمها اندفع الدور شرح قال البهشميه اي
القايلون بان اللغات كلها اصطلاحيه ان قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه يدل على ان اللغات سابقه
على بعثه الرسل فلا يكون اللغات توقيفيه لانها لو كانت توقيفيه يلزم الدور وذلك لان التوقيف انما يكون بالوحي
فتتقدم البعثه على اللغات السابقه على البعثه فيلزم الدور واجاب عنه بان قال لا نسلم لزوم الدور على تقدير المصنف
كون اللغات توقيفيه وانما يلزم الدور لو كانت اللغات سابقه على بعثه جميع الرسل وهو ممنوع لان الايه
لا تدل الا على تقدم اللغات على بعثه الرسل الذين لهم قوم بدليل قوله تعالى بلسان قومه ويجوز ان يتقدم بعثته
ادم على اللغات لانه عليه السلام لم يكن له قوم فيندفع الدور لانه حينيذ يجوز ان يعلمه الله تعالى اللغات بالوحي
ثم علم ادم غيره فيكون اللغات متاخره عن بعثه ادم عليه السلام وبعثه جميع الرسل الذين لهم قوم متاخره عن
اللغات فلا يلزم الدور اصل واما جواز ان يكون التوقيف بخلق الاصوات او بعلم ضروري بخلاف
المعتاد شرح هذا اشاره الى تزييف جواب عن دليل البهشميه ذكره بعض الاصوليين وتوجيه الجواب
ان يقال لا نسلم ان اللغات لو كانت توقيفيه يلزم تقدم البعثه على اللغات وانما يلزم ذلك ان لو كان
طريق تعليمها منحصرا في الوحي وهو ممنوع لجواز ان يكون التوقيف بخلق الاصوات والحروف في الاجسام كما تراه
جماعه من الناس بان
يخلق الله علم ضروري في واحد او
اللغات

اللغات موضوعه للمعاني وزيفه المصنف بان التعليم بخلق الاصوات او علم ضروري خلاف المعتاد وان كان
ممكنا في ذاته اذ المعتاد في التعليم هو التفهيم بالخطاب وما كان مخالفا لما عليه العاده يجزم بعدم وقوعه
اصل الاستاذ ان لم يكن المحتاج اليه توقيفا لزم الدور لتوقفه على اصطلاح سابق قلنا يعرف بالترديد
والقراين كالاطفال شرح قال الاستاذ القدر الذي يحتاج اليه في التنبيه على الاصطلاح توقيفي لانه لو
لم يكن المحتاج اليه توقيفا لزم الدور والتالي ظاهر البطلان فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمه انه لو كان الجميع
اصطلاحيا لاحتيج في تعليمها الى اصطلاح اخر سابق عليه وذلك الاصطلاح يعرف باصطلاح اخر ولا بد ان يعود
الى الاول ضروره تناهي الاصطلاحات فيلزم الدور اجاب المصنف عنه بان قال لا نسلم انه لو كان الجميع
اصطلاحيا يلزم الاحتياج في تعليمها الى اصطلاح اخر سابق عليه وذلك لانه يجوز ان يعرف الاصطلاح بالترديد يد
والقراين كما يعرف الاطفال لغه ابويهم بهما اصل الرابع طريق معرفتها التواتر فيما لا يقبل التشكيك
كالارض والسما والحر والبرد وبالاحاد في غيره شرح البحث الرابع من مبادي اللغه في طريق معرفه
الموضوعات اللغويه اعلم انه لا مجال للعقل بادراكها بل في معرفه الموضوعات اللغويه على الاستقلال لان
الامور الوضعيه لا يستقل العقل بادراكها بل يكون الطريق الى معرفتها النقل وهو اما متواتر وهو في اللغات
التي لا يقبل التشكيك كالارض والسما والحر والبرد ونحوها في عدم قبول التشكيك واما احاد وهو في اللغات
التي يقبل التشكيك ولغات القران والاحاديث اكثرها من القسم الاول اصل الاحكام لا يحكم العقل
بان الفعل حسن او قبيح في حكم الله تعالى لكلامه امور اضافيه لموافقه الغرض ومخالفته ولما امرنا بالثنا
عليه والذم ولما لا حرج فيه ومقابله وفعل الله تعالى حسن بالاعتبارين الاخرين وقالت المعتزله والكرامية
والبراهمه الافعال حسنه وقبيحه لذاتها والقدما من غير صفه وقوم لصفه وقوم لصفه في القبيح والجبائيه
بوجوده واعتبارات شرح لما فرغ من ذكر ما يستمد من اللغه شرع في ما يستمد منه من الاحكام
ورتب الكلام فيها على اربعه اصول لان الحكم يستدعي حاكما ومحكوما عليه ومحكوما به الاول في الحاكم
اعلم ان عند اصحابنا ان العقل لا حكم في فعل يتعلق حكم الله به اي فعل المكلفين بان ذلك الفعل حسن او قبيح
وعندهم يطلق الحسن والقبيح على ثلاثه امور اضافيه احدها المشهور وهو ان الفعل ان كان موافقا للغرض
الفاعل فهو الحسن وان كان مخالفا لغرضه فهو القبيح ونعني بالغرض ما لاجله يصدر الفعل من الفاعل المختار
فعلى هذا اذا كان الفعل موافقا لشخص ومخالفا لاخر فهو حسن بالنسبه الى من يوافقه قبيح بالنسبه
الى من تخالفه فيكون اضافيا الثاني انه يطلق الحسن لفعل امرنا من جهه الشرع بالثنا على فاعله والقبيح
لفعل امرنا من جهه الشرع بالذم لفاعله وهذا ايضا يختلف باختلاف ورود امر الشرع في الافعال فيكون
ايضا اضافيا الثالث انه يطلق الحسن لفعل لا حرج على فاعله في الاتيان به والقبيح لفعل في الاتيان
به حرج على فاعله ولا يخفى ان ذلك مما يختلف باختلاف الاحوال والازمان والاشخاص فيكون ايضا
اضافيا وفعل الله تعالى لا يكون حسنا بالاعتبار الاول لان الله تعالى منزه عن ان يكون فعله لغرض وهو
حسن بالاعتبارين الاخيرين اما بالاعتبار الثاني فلانه امر الشارع بالثنا على فاعله واما بالاعتبار الثالث
فلانه لا حرج على فعله والحسن بالتفسير الثاني يتناول الواجب والمندوب لان كل واحد منهما امرنا الشارع
بالثنا على فاعله ولا يتناول المباح لانه لم يامر الشارع بالثنا على فاعله وبالتفسير الثالث يتناول المباح والمكروه
ايضا لان كلا منهما لا حرج في فعله والقبيح بالتفسيرين الاخيرين يختص بالحرام لانه امر الشارع بالذم لفاعله

وفي فعله حرج ولا مدحا ولا لمباح والمكروه لانه لم يامر الشرع بالذم لفاعلهما ولا حرج في فعليهما فالمكروه
والمباح لا يكون واحد منهما حسنا ولا قبيحا بالتفسير الثاني واعلم انه لا نزاع في ان الحسن والقبح بالتفسير
الاول عقلي انما النزاع في الحسن والقبح بالتفسير الثاني بين الاخيرين والاصحاب قالوا ان كون الفعل
متعلق المدح او الذم عاجلا او اجلا وكونه على وجه حرج او ليس لا يثبت الا بالشرع ولا استقلال للعقل فيه
وقالت المعتزلة والكرامية والبراهمة الافعال حسنة لذاتها قبيحة لذاتها فمنها ما يهتدي العقل الى حسنه
وقبحه بالضرورة كحسن انقاذ الغرقى وقبح الكذب الذي لا نفع فيه ومنها ما يدركه العقل بالنظر والاستدلال
كحسن الصدق الذي فيه ضرر وقبح الكذب الذي فيه منفعة ومنها ما يدركه العقل بالسمع كحسن الصلوة والحج والشارع
كاشف للحسن والقبح لا موجب لهما ثم ان القائلين بالحسن والقبح الذاتيين اختلفوا فقال القدماء ليس في الفعل صفة
تقتضي حسنه او قبحه بل الفعل يقتضي لذاته احدهما وقال بعض المتاخرين ان حسن الفعل وقبحه لاجل صفة زايدة
على الفعل لازمة له تقتضي تلك الصفة اللازمة حسن الفعل او قبحه مثلا الزنا قبيح لانه مشتمل على مفسدة
اختلاط النسب المفضي الى ترك تعهد الاولاد والصوم حسن لانه مكسر للقوة الشهوانية الباعثة على المفسدة
وقال بعضهم ان الفعل القبيح متصف بصفة توجب قبحه دون الفعل الحسن فانه لذاته يقتضي الحسن لان الفعل ان
كان فيه ما يكون مؤديا الى المفسدة يكون قبيحا والا فحسنا وقال ابو علي الجبائي وابناعه ان الافعال حسنة
وقبيحة بوجوه واعتبارات كالمواقعة بين شخصين بلا نكاح ولا ملك فانه اذا تحقق الاشتباه من الجانبين
يكون حسنا بهذا الاعتبار واذا لم يتحقق الاشتباه اصلا كان قبيحا بهذا الاعتبار واذا تحقق الاشتباه من جانب دون
اخر فهو حسن في حق من اشتبه عليه قبيح في حق من لم يشتبه عليه اصل لنا لو كان ذاتيا لما اختلف
وقد وجب الكذب اذا كان فيه عصمة نبي والقتل والضرب وغيرهما وايضا لو كان ذاتيا لاجتمع النقيضان
في صدق من قال لاكذبن غدا وكذبه شرح لما فرغ من تحرير البحث احتج بالدليلين على ان الحسن والقبح
ليسا ذاتيين للفعل الاول لو كان الفعل يقتضي الحسن والقبح لذاته او لوصف هو مقتضى ذاته لما اختلف اي لما صار
الفعل الحسن قبيحا وبالعكس والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان طبيعة الفعل اذا اقتضت الحسن لذاتها
او لوصف هو مقتضاه لتحقق الحسن عند تحقق الفعل لان مقتضى الذات لا يتخلف عنها ولو كان كذلك امتنع ان يصير
قبيحا واما بطلان التالي فلان الكذب قد يكون حسنا وذلك حيث يكون متضمنا لعصمة نبي وكذلك القتل والضرب
وذلك حيث يكون القتل للقصاص والضرب للحد الثاني انه لو كان الحسن والقبح ذاتيين للفعل لاجتمع النقيضان
في صدق قول من قال لاكذبن غدا وكذا في كذبه والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة انه اذا قال لاكذبن
غدا فلا يخلو اما ان يكذب في الغد او يصدق فان كان الاول يلزم قبحه لانه كذب وحسنه ايضا لكونه مستلزما
لصدق الخبر الاول والمستلزم للحسن حسن فيجتمع في الخبر الثاني الحسن واللاحسن وهو اجتماع النقيضين وان
كان الثاني يلزم ايضا حسن الخبر الثاني من حيث انه صدق وقبحه من حيث انه لكذب الخبر الاول فيلزم اجتماع
النقيضين واعلم ان الدليلين يدلان على ابطال مذهب القدماء ومذهب القائلين بكون الفعل لصفة ذاتية تقتضي
الحسن او القبح ولا يدلان على ابطال مذهب الجبائية وقيل على الاول لا نسلم انتفاء التالي وذلك لان عصمة
النبي قد تحصل بدون الكذب بان ياتي بصورة الاخبار من غير قصد اليه او مع قصد اليه لكن مع التعريض
اليه ثم لو قدر انه لا تحصل عصمة النبي الا مع الكذب فلا نسلم ان الكذب حسن ههنا ولكن عصمة النبي حسنا
لا يستلزم حسن الكذب المودي اليه اجيب عنه بان الاتيان بصورة الاخبار على وجه يفهم معنى الخبر من
غير قصد الى الاخبار امر لا يعقل ولا يتصور لان فهم المعنى متعلق

بالاراده

بالاراده والقصد واما التعريض فربما لم يفد ويتعين صريح الاخبار واما قوله لو كان عصمة النبي حسنا لا يستلزم
حسن الكذب المودي اليه فباطل لان ما لا يحصل الواجب الا به فهو واجب عقلا عندهم وقيل على الاول ايضا لم لا يجوز اقتضاء
الشي الامرين المتنافيين فان الجسم اذا كان في حيزه تقتضي السكون وفي غير حيزه تقتضي الحركة واجيب بان محل النزاع
هو ان الفعل لذاته او لوصف لازم له يقتضي الحسن او القبح والشرطان المتنافيان يمنع ان يكون كل واحد منهما وصفا لازما له
لان اللازم يمتنع انفكاك الشي عنه اصل واستدل لو كان ذاتيا لزم قيام المعنى بالمعنى لان حسن الفعل زايد على مفهومه والا لزم
من تعقل الفعل تعقله ويلزم وجوده لان نقيضه لا حسن وهو سلب والا استلزم حصوله محلا موجودا ولم يكن ذاتيا وقد وصف
الفعل به فيلزم قيامه به شرح هذا استدلال على ان الحسن والقبح ليسا بذاتيين للفعل توجيهه ان يقال لو كان الحسن ذاتيا للفعل
لزم قيام المعنى بالمعنى اي قيام العرض بالعرض والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان حسن الفعل زايد على الفعل
لانه لو لم يكن زايدا عليه لكان نفسه او داخلا فيه وكلاهما باطلان والا يلزم من تعقل الفعل تعقله وليس كذلك لانا قد نعقل
الفعل ولم يخطر ببالنا انه حسن او قبيح فثبت ان الحسن زايد على الفعل ويلزم وجوده اي كون الحسن الذي هو زايد على الفعل
موجودا لوجهين احدهما ان نقيضه لا حسن وهو سلب اي معدوم ولان اللاحسن لو كان موجودا استلزم وجوده محلا موجودا
يقوم به واذا استلزم محلا موجودا امتنع ان يحمل على المعدوم لكن لا يمتنع ان يحمل على المعدوم اذ يقال المعدوم لا حسن فيلزم
ان اللاحسن سلب فيكون الحسن موجودا لان احد النقيضين اذا كان سلبا يكون النقيض الاخر موجودا والا يلزم ارتفاع النقيضين
الثاني ان الحسن لو لم يكن موجودا لم يكن ذاتيا للفعل والثاني باطل لانه خلاف المقدر فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الحسن
لو كان ذاتيا معدوما استحال اسناده الى الذات لان السلب ليس من الصفات الذاتية واذا ثبت ان الحسن وصف زايد على
الفعل موجود لزم قيام العرض بالعرض وهو الحسن بالعرض وهو الفعل واما بيان بطلان التالي فلما سبق من الكلام من امتناع قيام
العرض بالعرض اصل واعترض باجرائه في الممكن ولان الاستدلال المذكور بصورة النفي على الوجود ولانه قد يكون ثبوتيا
او منقسما فلا يفيد ذلك شرح اعترض المصنف على الاستدلال المذكور بعضها اجمالي وبعضها تفصيلي اما الاجمالي
فتوجيهه ان يقال كل من الدليلين اللذين ذكرتم على ان الحسن موجود غير صحيح بجميع مقدماته لانه يمكن اجراؤه في الممكن على ان
الامكان موجود اما الدليل الاول فبان يقال الامكان ثبوتي لان نقيضه لا امكان وهو سلب والا استلزم حصوله محلا
موجودا فيمتنع حمله على المعدوم وليس كذلك واما الثاني فبان يقال الامكان ثبوتي لانه لو كان عدميا لم يكن وصفا
ذاتيا للممكن فلو كان صحيحا بجميع مقدماته يلزم كون الامكان ثبوتيا وهو باطل بالاتفاق واما التفصيلي فبان يقال لا نسلم
ان الحسن ثبوتي قوله لان نقيضه وهو لا حسن سلب قلنا هذا استدلال بمجرد صورة السلب وهو قولنا لا حسن على وجود
نقيضه وهو قولنا حسن فانه لم يثبت كون الحسن موجودا لم يلزم ان يكون نفيه وهو لا حسن معدوما فلو اثبتنا وجود الحسن
بكون سلبه عدميا يلزم الدور وانما قلنا ما لم يثبت كون الحسن موجودا لم يلزم كون اللاحسن عدميا لان صورة النفي قد تكون
ثبوتية كقولنا لا معدوم فان اللامعدوم الذي هو صورة النفي لا يكون الا موجودا وقد يكون منقسما الى الثبوتي والعدمي
كاللاامتناع فانه يصدق على الممكن الموجود ويصدق على المعدوم الممكن واذا جاز ان يكون صورة النفي ثبوتية او منقسمة
الى الثبوتي والعدمي فما لم يثبت كون نقيضه موجودا لم يلزم كونه عدميا ولا يفيد الاستدلال بمجرد صورة النفي كون الحسن
موجودا او في النقض التفصيلي المذكور مختص بالاول من الدليلين المذكورين على ان الحسن موجود واما النقض
التفصيلي للدليل الثاني فهو ان يقال لا نسلم ان الحسن لو كان عدميا لم يكن ذاتيا للفعل قوله لان العدمي ليس من الصفات الذاتية
قلنا لا نسلم فان كل امر يكون مقتضيا لاتصافه بشيء يباينه فان الانسان يكون مقتضيا لاتصافه بكونه لا فرسا
للشيء لذاته اجماعا لانه ان كان لازما فواضح وان كان جائزا فان
اصل واستدل فعل العبد غير مختار فلا يكون حسنا ولا قبيحا لذاته اجماعا
افتقر الى مرجح عاد التقسيم والا فهو اتفاقي شرح هذا استدلال اخر على ان الحسن والقبح ليسا بذاتيين للفعل
تقريره ان فعل العبد غير مختار وكل ما ليس بمختار لا يكون حسنا ولا قبيحا لذاته فلا يكون فعل العبد حسنا ولا قبيحا لذاته
اما الكبرى فبالاجماع فان القائلين بالحسن والقبح العقلي وغيرهم يقولون ان الفعل انما يكون حسنا او قبيحا اذا صدر عن اختيار
والمصنف قد طوى الكبرى واشار الى صدقها بقوله اجماعا واما بيان الصغرى فلان فعل العبد ان كان لازما اي لا يكون
العبد متمكنا من تركه فواضح كونه غير مختار لان ما لا يتمكن العبد من تركه يكون
صدوره عنه ضروريا والضروري لا يكون مختارا

وان كان جايزا اي يمكن العبد من تركه فان افتقر الى مرجح عاد التقسيم فيه بان يقال ان الفعل مع ذلك المرجح اما ان يكون
لازما او جايزا فان كان لازما ثبت كونه ضروريا وان كان جايزا عاد التقسيم فاما ان ينتهي الى ما يكون لازما فيكون
ضروريا او الى ما لا يفتقر الى مرجح فيكون اتفاقيا او يتسلسل وهو محال والا اي وان لم يفتقر الفعل الى مرجح فهو اتفاقي
لان صدور الفعل حينئذ في زمان دون اخر لا لمرجح مع امكان صدوره في جميع الازمان يكون اتفاقيا اصل وهو ضعيف
لانا نفرق بين الضرورية والاختيارية ضرورة ويلزم عليه فعل الباري تعالى وان لا يوصف بحسن ولا قبح شرعا والخصم
انه يترجح بالاختيار الشرح ذكر المصنف اولا ضعف الاستدلال المذكور بثلثة وجوه جدلية ثم ذكر تحقيق الحق
في مرجح الفعل الوجه الاول ان ما ذكرتم استدلال على ما علم بطلانه بالضرورة فيكون تشكيكا في الضروريات لا يستحق
الجواب وانما قلنا استدلال على ما علم بطلانه بالضرورة لانا نجد التفرقة بين الافعال الضرورية والاختيارية بضرورة
العقل فان الافعال الضرورية تصدر عن العبد وان ابى عنه كحركة الانسان الى السفل بالقسر والاختيارية لا يصدر عنه
ان ابى كحركته بالارادة في السطوح المستوية فالاستدلال على ان فعل العبد غير مختار استدلال على ما علم بطلانه بالضرورة
الثاني انه لو كان الدليل الذي ذكرتم على ان فعل العبد غير مختار صحيحا للزم ان يكون فعل الله غير مختار لان الترديد المذكور
يطرد فيه بان يقال فعله اما ان يكون لازما او جايزا والاول يكون ضروريا والثاني ان افتقر الى مرجح عاد التقسيم
فيه والا فهو اتفاقي فلا يكون فعل الله تعالى بالاختيار اتفاقا فلا يكون الدليل المذكور صحيحا الثالث ان الدليل المذكور
لو كان صحيحا لزم ان لا يوصف فعل العبد بحسن ولا قبح شرعا لان فعل العبد غير مختار على ما ذكرتم وغير المختار لا يتصف
بالحسن والقبح شرعا بالاجماع اعلم ان كل واحد من الوجهين الاخرين نقض اجمالي للاستدلال المذكور ثم قال
المصنف والتحقيق ان فعل العبد جايز صدوره عنه ولا صدوره نظرا الى ذات الفعل ويترجح صدوره على لا صدوره
باختيار العبد وعند تعلق اختياره بالفعل يكون لازما واللزوم باختياره لا ينافي كون الفعل مختارا لان لزوم
صدور الفعل عن العبد بسببه لا ينافي كونه مقدورا عليه اصل قال الخامسة انه لو حسن الفعل او قبح لغير الطلب
لم يكن تعلق الطلب لنفسه لتوقفه على امر زايد شرح لما ذكر ابطال المذهبين الاولين للمعتزلة شرع في ابطال
مذهب الجبائية وتقريره ان يقال لو كان حسن الفعل وقبحه لغير نفس الطلب من الوجوه والاعتبارات العارضة للفعل بالقياس
الى غيره لم يكن تعلق طلب الفعل لنفس الفعل بل التعلق لاجل ذلك الاعتبار لان التعلق ح يتوقف على حصول ذلك الاعتبار
الزايد على الفعل والتالي باطل فالمقدم مثله اما بيان بطلان التالي فلان التعلق نسبة بين الطلب والفعل والنسبة
بين الامرين لا تتوقف الا على حصولهما والطلب قديم فاذا حصل الفعل تعلق الطلب به سواء عرض ذلك الاعتبار للفعل او لم
يعرض فان قيل لا نم انتفاء التالي وذلك لان تعلق الطلب وان لم يتوقف الا على الطلب والفعل لكن نفس الطلب يتوقف
على الاعتبار الكاين للفعل الموجب للحسن او القبح اجيب بان الطلب اعني الامر والنهي قديم قايم بذات الله تعالى
لانه من الكلام والجهة الموجبة للحسن او القبح حادثة فكيف يصح توقف القديم على الحادث بل التوقف انما يكون للتعلق على
تقدير كون الجهة موجبة للحسن لانه ما لم يكن الجهة الموجبة للحسن لم يحصل تعلق الطلب به ولقايل ان يقول لا نم ان الطلب
يتعلق بالفعل من حيث هو هو حتى يلزم ان لا يتوقف التعلق الا على الطلب والفعل لم لا يجوز ان يكون الطلب يتعلق
بالفعل اذا كان على الجهة الموجبة للحسن فيكون التعلق الذي هو نسبة يتوقف على الفعل بشرط ان يكون على الجهة المذكورة
فاذا لم يوجد تلك الجهة لم يحصل تعلق الطلب بالفعل اصل قال وايضا لو حسن الفعل او قبح لذاته او صفة لم يكن الباري
تعالى مختارا في الحكم لان الحكم بالمرجوح على خلاف المعقول فيلزم الاخر فلا اختيار شرح لما ذكر على ابطال كل واحد من
المذهبين دليلا اراد ان يذكر دليلا متناولا لابطال مذاهبهم جميعا فقال لو حسن الفعل او قبح لذاته او لصفة له لازمة
او اعتبارية عارضة لم يكن الباري تعالى مختارا في الحكم والتالي باطل بالاجماع فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمة ان الفعل
الحسن يكون راجحا على القبيح في ان يكون متعلقا لحكم الوجوب والفعل القبيح يكون راجحا على الحسن في ان يكون متعلقا لحكم
بما هو غير راجح بالنسبة اليه او متعلقا بما هو راجح بالنسبة اليه والاول باطل والا يلزم ترجيح المرجوح وهو خلاف صريح
حكمه العقل فيلزم ان يكون متعلقا بما هو راجح بالنسبة اليه واذا كان تعلق الحكم بالراجح ضروريا لم يكن مختارا في الحكم فان قيل
لا يلزم من كون تعلق الحكم بما هو راجح بالنسبة اليه ان لا يكون الحكم اختياريا فان المختار الحكيم يختار ما يكون على وفق الحكمة
اجيب بان افعال الله تعالى لا تعلل بالحكم والاغراض كما بين في الكلام اصل ومن السمع وما كنا معذبين حتى

نبعث رسولا لاستلزام مذهبهم خلافه الشرح هذا دليل اخر للاصحاب على نفي الحسن والقبح العقليين ماخوذ من
السمع توجيهه ان يقال قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا يقتضي نفي التعذيب لمباشرة بعض الافعال
وترك بعضها قبل بعثة الرسول الى غاية البعثة ومذهب المعتزلة يستلزم تعذيب تارك بعض الافعال ومباشر بعضها قبل
بعثة الرسل لان الحسن والقبح على مذهبهم يحصل قبل البعثة والحسن في بعض الافعال مستلزم لكونه واجبا والقبح في بعضها
مستلزم لكونه حراما فيكون بعض الافعال قبل البعثة واجبا وبعضها حراما فمن ترك البعض الواجب او باشر البعض المحرم
عذب لان الواجب ما يستحق تاركه العذاب والحرام ما يستحق فاعله العذاب فالتعذيب بمباشرة بعض الافعال وترك بعضها
قبل بعثة الرسل لازم لمذهب المعتزلة وهو مناف لمقتضى الاية فيكون مذهبهم مستلزما لخلاف مقتضى الاية اي لمنافيه
واذا كان اللازم منافيا لشيء يكون الملزوم منافيا له فيكون مذهبهم منافيا لمقتضى الاية ومقتضى الاية ثابت فيلزم
انتفاء مذهبهم فان قيل لا نم ان التعذيب بمباشرة بعض الافعال وترك بعضها لازم لمذهب المعتزلة بل استحقاق
التعذيب بمباشرة بعضها وترك بعضها يكون لازما لمذهبهم واستحقاق التعذيب لا يستلزم التعذيب لجواز العفو فلا يكون
مذهبهم مستلزما لما هو خلاف مقتضى الاية اجيب بان مذهب المعتزلة ان تعذيب العبد على ارتكاب الصغاير قبل التوبة
وعلى الكباير بعدها واجب على الله تعالى فيكون التعذيب لازما لاستحقاق العذاب على مذهبهم اصل قالوا حسن الصدق
النافع والايمان وقبح الكذب الضار والكفران معلوم ضرورة من غير نظر الى عرف او شرع او غيرهما والجواب المنع بما ذكر الشرح
هذا دليل للمعتزلة على ان الحسن والقبح ذاتيان للفعل توجيهه ان يقال حسن الصدق النافع والايمان وقبح الكذب الضار
والكفران معلوم بالضرورة لكل عاقل من غير نظر الى عرف او شرع او برهان فلو لم يكن حسن هذه الامور وقبحها ذاتيا لها
لما كان كذلك واذا كان الحسن والقبح ذاتيين في بعض الافعال وجب ان يكونا ذاتيين لجميعها اذ لا قايل بالفرق وتوجيه الجواب
ان يقال لا نم ان الحسن والقبح في هذه الامور معلوم بالضرورة بل علم حسن هذه الامور وقبحها بما ذكر اي بالعرف او الشرع او
البرهان لانا لو قدرنا انفسنا خالية عن موجبات الشرع والعرف والبرهان وعرضنا هذه الامور على انفسنا لم يحصل لنا
جزم بحسن هذه الامور ولا قبحها اصل قالوا اذا استويا في المقصود مع قطع النظر عن كل مقدر آثر العقل
الصدق شرح هذا دليل اخر للمعتزلة على ان الحسن والقبح ذاتيان للفعل وتوجيهه ان يقال اذا استويا اي
الصدق والكذب في المقصود اي في جميع الامور التي يمكن ان تكون متعلقة لغرض العاقل بحيث لا يختلفان الا بكون احدهما
صدقا والاخر كذبا مع قطع النظر عن كل مقدر من شرع او عرف او برهان آثر العقل الصدق فلولا ان الصدق لذاته يقتضي الحسن
لما آثره العقل اصل واجيب بانه تقدير مستحيل فلذلك لا يستبعد منع ايثار الصدق ولو سلم فلا يلزم في الغايب
للقطع بانه لا يقبح من الله تمكين العبد من المعاصي ويقبح منا شرح اجاب المصنف عنه بان تقدير استواء الصدق
والكذب في المقصود مع قطع النظر عن الغير تقدير مستحيل لان الصدق والكذب متنافيان ومن المحال تساوي المتنافيين
في جميع الصفات فلذلك اي فلاجل ذلك التقدير المستحيل يستبعد العقل منع ايثار الصدق ولا يلزم من استبعاد العقل
منع ايثار الصدق على ذلك التقدير استبعاده في نفس الامر وانما يلزم ذلك ان لو كان ذلك التقدير واقعا في نفس الامر وهو
ممنوع ولئن سلمنا ان ذلك التقدير ممكن فيكون دليلا على حسن الصدق بالنسبة الى الشاهد فلا نم حسنه في حق الغايب
اذ لا يستبعد منع ايثار الصدق بالنسبة الى الغايب والنزاع انما وقع في الحسن والقبح للافعال بالنسبة الى احكام الله تعالى
ولا يلزم قياس حسن الصدق في حق الله تعالى الذي هو الغايب على حسن الصدق في الشاهد فانا نقطع بانه لا يقبح من الله تعالى
تمكين العبد من المعاصي لانه واقع ولو كان قبيحا لم يقع لامتناع صدور القبيح من الله تعالى ويقبح منا تمكين العبد من المعصية
واذا جاز ان يكون الشيء قبيحا بالنسبة الينا غير قبيح بالنسبة اليه لم لا يجوز ان يكون حسن الصدق في حق الله تعالى على حسنه
في حقنا اصل قالوا لو كان شرعيا لزم افحام الرسل فيقول لا انظر في معجزتك حتى يجب النظر ويعكس او لا يجب حتى
يثبت الشرع ويعكس شرح هذا دليل اخر للمعتزلة على ان الحسن والقبح غير شرعي وتوجيهه ان يقال لو كان الحسن والقبح
شرعيا لزم افحام الرسل اي عدم تمكنهم من اثبات النبوة والتالي باطل بالاتفاق فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمة
ان الرسول اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة وقال للمعاند انظر في معجزتي حتى يظهر لك صدق دعواي يقول المعاند لا انظر في معجزتك
حتى يجب النظر علي في معجزتك ويعكس اي ويعكس المعاند ويقول ولا يجب النظر علي
الا بنظري في معجزتك لانه لا يكون وجوب النظر شرعيا

قال ابن المطهر في شرح الياقوت وجوب النظر عقلي وهو مذهب المعتزلة خلافا للاشاعرة الامر [illegible] لنا الوجه [illegible] وجوبه عقليا لزم افحام الانبياء [illegible] بيان الملازمة ان النبي عليه السلام يأتي المكلف ويامره باتباعه فيقول له المكلف لا اتبعك حتى اعرف صدقك ولا اعرف صدقك الا بالنظر والنظر لا افعله الا اذا وجب علي ولا يجب علي الا بقولك وقولك الان ليس بحجة فتنحسم اما لو قلنا ان وجوبه عقلي اندفع هذا [illegible] لان قوله لا يجب علي النظر الا بقولك يكون باطلا [illegible] علكم لان وجوب النظر نظري فللمكلف ان يقول لا انظر حتى اعرف وجوب النظر ولا اعرف وجوبه الا بالنظر فيعود المحذور لانا نقول وجوب النظر وان كان نظريا الا انه فطري [illegible] احتجوا بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى العذاب من دون البعثة وذلك ينافي العذاب اللازم للوجوب من دونها والجواب ان المراد بالرسول العقل

قال الاستاذ حجة الاسلام الغزالي رضي الله عنه والصحيح ان معنى الوجوب هو الترجيح والموجب هو الله والمخبر هو الرسول والمعرف للترجيح [illegible] وصدق الرسول هو العقل والمستحث على سلوك سبيل الخلاص هو الطبع [illegible] ولا يلتفت الى شغب من يتوهم الحق في هذه المسئلة [illegible] الكلام المعتاد الذي لا يشفي العليل ولا يروي الغليل ومثاله ان يقول الرسول ان الاقسام مهلك والايمان شفاء مسعد فان الله خلق احدهما مسعدا والاخر مهلكا [illegible] [illegible]

ان

فيتوقف وجوب النظر على ثبوت الشرع وثبوت الشرع يتوقف على ثبوت دلالة المعجزة على صدق الرسول في دعواه وثبوت
دلالة المعجزة على صدق الرسول يتوقف على النظر في المعجزة وح يقول لا انظر في معجزتك الا ثبت نبوتك فلا يتمكن الرسول
من اثبات النبوة فيلزم الافحام او يقول المعاند لا انظر في معجزتك حتى يجب النظر علي ولا يجب علي النظر في معجزتك حتى
يثبت الشرع ضرورة توقف الوجوب على الشرع ح ويخلص المعاند ويقول ولا يثبت الشرع ما لم يجب علي النظر لانه
ح لا يثبت الا بنظري في معجزتك ولا انظر فيها ما لم يجب النظر فيلزم الافحام ايضا اصل واجاب ان وجوبه
عندهم نظري فمعوله نفسه على ان النظر لا يتوقف على وجوبه ولو سلم فان الوجوب بالشرع نظر اولم ينظر ثبت اولم
يثبت الشرح اجاب المصنف عن الدليل المذكور اولا بان الدليل المذكور مشترك الالزام اي يلزم منه
افحام الانبياء على تقدير كون الحسن والقبح عقليين وذلك لان وجوب النظر عند المعتزلة نظري لا يعلم الا بالنظر
والاستدلال وح يقول المعاند للنبي لا انظر في معجزتك حتى يجب النظر ولا يجب علي النظر في معجزتك الا بنظري فلا انظر ليلا يجب
علي النظر فيلزم الافحام وكلما يجعل المعتزلة جوابا عن ذلك فهو جوابنا عنهم ذكره وثانيا بان النظر في المعجزة لا يتوقف
على وجوب النظر لامكان ان ينظر العاقل قبل تعلق الوجوب به ولئن سلمنا ان النظر يتوقف على وجوب النظر ووجوب
النظر انما يكون بالشرع عندنا ولا يتوقف على نظر الرسول في المعجزة فوجوب النظر على العاقل يحق في نفس الامر سواء
نظر اولم ينظر ثبت الشرع عنده اولم يثبت ولا امتناع في ذلك لان غايته انه تكليف للغافل عن وجوب المكلف به
عليه وهو جائز في هذه الصورة للضرورة فان قيل على الاول لا نم ان الالزام مشترك فان وجوب النظر عند المعتزلة
وان كان نظريا لكن من النظريات الجلية التي تسمى قطعية القياس فان النظر يحصل به دفع الضرر وكلما يحصل به دفع الضرر
فهو واجب وهاتان المقدمتان قطعيتان وانسياق الذهن منهما الى النتيجة انسياق طبعي فهو واضح يجري مجرى
الضروريات اجيب بان العلم بوجوب النظر يتوقف على العلم بان النظر في الامور الالهية مفيد العلم وذلك ليس
بجلي بل خفي ولذلك اختلف في ان النظر في الالهيات يفيد العلم او الظن ثم بتقدير ان النظر يفيد العلم انما يجب ان لو عرف
ان غير النظر لا يقوم مقامه في افادة العلم وذلك مما لا يتوصل اليه الا بالنظر الدقيق واذا كان العلم بوجوب النظر
موقوفا على هاتين المقدمتين النظريتين فالحكم بكونه من النظريات الجلية من قبيل المكابرة اصل قالوا لو كان ذلك
لجاز المعجزة من الكاذب ولامتنع الحكم بقبح نسبة الكذب على الله تعالى قبل السمع والتثليث من العالم وانواع الكفر من العالم
الشرح قالت المعتزلة الحسن والقبح ليسا بشرعيين لانهما لو كانا شرعيين لجاز ظهور المعجزة من الكاذب والتالي
ظاهر الفساد فالمقدم مثله بيان الملازمة انه لو كانا شرعيين لحسن من الله تعالى كل شيء ولو حسن من الله كل شيء لحسن منه اظهار
المعجزة على يد الكاذب فيجوز ان تظهر المعجزة منه الثاني انه لو كانا شرعيين لامتنع الحكم من العالم قبل ظهور الشرع بقبح
نسبة الكذب على الله تعالى وبقبح التثليث وبقبح انواع الكفر من العالم والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه
لا يمكن الحكم بالقبح ولم تظهر الشريعة بعد واما بطلان التالي فلان العقلاء يحكمون بقبح ما ذكرنا من الامور اصل
واجيب بان الاول ان امتنع فلمدرك اخر والثاني مستلزم ان اريد التحريم الشرعي الشرح اجاب المصنف عن
الاول بانه ان اريد بالجواز العقلي على معنى انه لا يمتنع اظهار المعجزة على يد الكاذب امتناعا ذاتيا فلا نم انتفاء التالي
فان اظهار المعجز على يد الكاذب لا يمتنع لذاته وان اريد بالجواز الجواز بحسب العادة فلا نم صدق الملازمة لانه يجوز ان
يكون الحسن والقبح شرعيين وامتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب بمدرك اخر غير القبح الذاتي وذلك لانا نعلم
امتناع المعجزة على يد الكاذب بالعادة وعن الثاني بانا لا نم انتفاء التالي ايضا ان اريد بالحكم بقبح هذه الامور
الحكم بتحريمها بحسب الشرع لانا نلتزم انه يمتنع الحكم بقبح هذه الامور بحسب الشرع قبل ظهور الشريعة وان اريد به
الحكم بتحريمه بحسب العقل فلا حكم للعقل عندنا اذ لا نقول به اصل مسالتان على التنزل
الشرح اعلم ان وجوب شكر المنعم عقلا وحكم الاشياء قبل ورود الشرع فرعان على ثبوت قاعدة الحسن والقبح العقليين
وبطلانها يوجب بطلانهما الا ان الاصحاب عادتهم ان يسلموا تلك القاعدة ويثبتوا ابطال قول المعتزلة في المسالتين تحقيقا
بتقدير ثبوت القاعدة المذكورة اظهارا لسقوط كلامهم في المسالتين فلهذا افرد لهذين الفرعين مسالتين على التنزل
ومعنى التنزل ههنا الانتقال من مذهبنا الحق الذي هو اعلى مرتبة الى مذهبهم الباطل الذي هو في غاية الانخفاض

تنبيه بيان ضعف كون النظر ضروريا ان يقال لان النظر مخروريا واجبا
موقوف على كونه مفيدا للعلم في الالهيات متعينا لافادته لانه ان لم يفد فلا يتوصل الى
احكام الا بعيد المطلوب لاجل تحصيله وان لم يكن متعينا فلا يجب ايضا لحصول المقصود
بالطريق الاخر والمقامان نظريان لان كون النظر في الالهيات مفيدا للعلم نازع
فيه جمع من الايمة العقلا بعد ان سلموا افادته للعلم في الحسابيات والهندسيات
ومذهبهم ليس باطلا بالبديهة بل لا بد من النظر الدقيق لابطال مذهبهم فقد ثبت
كون المقام الاول نظريا واما المقام الثاني فقد ادعى اكابر الصوفية رضي الله
عنهم ان الزهد في الدنيا بالقلب والزهد الحسي مع تقليل الاغذية وعدم الاشتغال
بالجسمانيات مما يوجب انصراف النفس الى جناب القدس وحصول صفاء المواصلة
على الذكر فتستعد النفس لقبول الفيض وبه تحصل العلوم وشرط حصول الفيض بهذا
الطريق ان يكون للنفس الناطقة استعداد لهذا النوع من الفيض بالطريق
المذكور وليس كل من اشتغل بتصفية الباطن بهذا الطريق حصل له العلوم كما ان
العلوم البرهانية حصولها لطالبها بالتعلم والدراسة مشروط بالاستعداد
فكذا لهذا النوع ولكل واحد منهما استعداد خاص حاصل من المواهب الالهية
لا يتوصل الى اكتسابه وكون هذا الطريق لا يفيد العلم ليس معلوما بالبديهة فاذا
امكن فساد هذا الطريق كان ذلك بالنظر على انه لا يتاتى افساده فان
سلوك طريق الرياضات مفروضا بالاستعداد مع شروطها قد يفضي الى
العلوم من حيث طاعة الشرع وهم الاولياء ولا شك في صحة هذا الطريق و
افضائه الى المقصود وهذه الطريق اشرف عندي من سلوك طريق البراهين
فثبت ان العلم بوجوب النظر ليس ضروريا وربما لا يكون موقوفا على
مقامين نظريين والموقوف على النظري نظري والله تعالى اعلم

هذا سؤال من كلام العلامة الاصفهاني على شرحه للمحصول

اصل الاولى شكر المنعم ليس بواجب عقلا لانه لو وجب لوجب لفايده والا لكان عبثا وهو قبيح ولا فايده لله تعالى لتعاليه عنه ولا للعبد في الدنيا لانه مشقه ولا حظ للنفس فيه ولا في الاخره اذ لا مجال للعقل في ذلك الشرح المسله الاولى في ان شكر المنعم ليس بواجب عقلا وشكر المنعم عبارة عن استعمال جميع ما انعم الله به على العبد من القوى والاعضاء ظاهره وباطنه مدركه او محركه فيما خلق الله سبحانه وتعالى لاجله كاستعمال النظر في مشاهدة مصنوعاته و اثار رحمته استدلالا على صانعها وتوجيه الدليل ان يقال لو وجب شكر المنعم عقلا لوجب لفايده والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمه فلانه لو وجب لا لفايده لكان عبثا وهو قبيح عقلا واما بيان انتفا التالي فلانه لو كان لفايده لكانت تلك الفايده اما للمشكور وهو باطل لتعاليه عن الفايده او للعبد في الدنيا وهو ايضا باطل لان الشكر الذي هو القيام باستعمال جميع ما اعطاه الله تعالى من القوى والاعضا فيما خلق الله لاجله مشقة عظيمه ولا حظ للنفس فيه او في الاخره وهو باطل اذ لا مجال للعقل في ذلك اي لا جزم للعقل بحصول الفايده الاخرويه لان الجزم بحصول الفايده الاخرويه للعقل انما يكون اذا جزم العقل بحصول الثواب او دفع العقاب على الاتيان بالشكر وهو ممنوع لاحتمال العقاب على الشكر اصل قولهم الفايده الامن من احتمال العقاب في الترك وذلك لازم الخطور مردود بمنع الخطور في الاكثر ولو سلم فمعارض باحتمال العقاب على الشكر لانه تصرف في ملك الغير او لانه كالاستهزاء كمن شكر ملكا على لقمه بل اللقمه بالنسبه الى الملك اكثر الشرح هذا جواب ايراد للمعتزله على المقدمه القايله بان الشكر لا يجوز ان يكون لفايده للعبد في الدنيا وتوجيه الايراد ان يقال لا نم انه لا يجوز ان يكون الشكر لفايده للعبد في الدنيا قوله لانه لا حظ للنفس في الشكر قلنا لا نم ان لا حظ للنفس في الشكر وذلك لان فايده الشكر الامن من احتمال العقاب في ترك الشكر الموجب لخوف النفس اذ هذا الاحتمال لازم ان يخطر على قلب العاقل والامن من الاحتمال الذي هو موجب للخوف من اعظم الفوايد وتقرير الجواب ان قولهم مردود لانا نمنع ان هذا الاحتمال لازم الخطور وبالتمعارض باحتمال العقاب على الشكر لوجهين احدهما ان اقدامه على الشكر تصرف في ملك الغير بغير اذنه لان الاقدام على الشكر انما هو باستعمال الاعضا والقوى التي هي ملك المالك تبارك وتعالى والتصرف في ملك الغير بغير اذنه يحتمل العقاب عليه الثاني ان القيام بالشكر على نعم الله تعالى كالاستهزاء بالمنعم كمن شكر ملكا على لقمه انعم الملك عليه من الحقاره العظيمه بل اللقمه بالنسبه الى خزانة الملك اكثر من نعمه الله تعالى على العبد بالنسبه الى خزانة تعالى فلعل الشاكر يستحق العقاب بسبب ذلك اصل الثانيه لا حكم فيما لا يقتضي العقل فيه بحسن ولا قبح وبالبعض لهم الوقف عن الحظر والاباحه واما غيرها فانقسم عندهم الى الخمسه الشرح المسله الثانيه في حكم الاشيا قبل الشرع مذهب الشيخ اي الحسن الاشعري واتباعه ان افعال العقلا قبل الشرع لا حكم لها ضروره ابتداء الحسن والقبح العقليين وعدم الشرع واما المعتزله فقالوا الافعال اما ان تكون اضطراريه كالتنفس في الهوا ونحوه اولا والاول لا بد من القطع بكونها مباحه واما الثانيه اما ان لا يقتضي العقل فيها بحسن ولا قبح اي لا يهتدي العقل الى حسنها او قبحها او يقتضي فيها بحسن او قبح والاولى اختلفوا فيها على ثلثة مذاهب الاول الحظر وهو مذهب البغداديه من المعتزله و الثاني الاباحه وهو مذهب معتزله البصره والثالث ثالث المذاهب لهم اي للمعتزله التوقف عن الحظر والاباحه وافاد بقوله لهم ان هذا الاختلاف فيما بين المعتزله القايلين بوجود الحكم لا فيما بين الاشاعره لان مذهبهم ان لا حكم للافعال قبل الشرع مطلقا والمرتبه بالثالث على مذهب التوقف عن الحظر والاباحه علم ان اصل الاولين الحظر والاخر الاباحه والثانيه وهي التي يقضي العقل فيها بحسن او قبح فعندهم ينقسم الى الاقسام الخمسه لان قضا العقل فيها اما بالحسن او بالقبح والاول اما ان لا يترجح وجوده على تركه وهو المباح او يترجح وجوده على تركه ح اما ان يلحق تاركه الذم وهو الواجب او لا وهو المندوب والثاني وهو الذي قضى العقل فيه بالقبح اما ان يلحق فاعله ذم وهو الحرام او لا وهو المكروه وافاد بقوله عندهم ان نحو هذه الاقسام الخمسه قبل الشرع على راي المعتزله واما على راي الاشاعره فلا فعلم من سياق كلامه ان مذهب الاشاعره ان لا حكم قبل الشرع للافعال مطلقا وان لم يصرح به اصل لانها لو كانت محظوره وفرضنا ضدين كلف بالمح الشرح اعلم ان غرض الاصحاب من الكلام ابطال قول المعتزله في الافعال الاختياريه التي لا يقتضي العقل فيها بحسن ولا قبح على تقدير ثبوت قاعده الحسن والقبح لا ابطال قولهم في الافعال الاضطراريه والافعال التي يقضي العقل فيها بحسن

اي؟

اصـل الاولى شكر المنعم ليس بواجب عقلا لانه لو وجب لوجب لفايده والا كان عبثا وهو قبيح ولا فايده لله تعالى
لتعاليه عنه ولا للعبد في الدنيا لانه مشقه ولا حظ للنفس فيه ولا في الاخره اذ لا مجال للعقل في ذلك الشرح
المسله الاولى في ان شكر المنعم ليس بواجب عقلا وشكر المنعم عبارة عن استعمال جميع ما انعم الله به على العبد من القوى
والاعضا ظاهره وباطنه مدركه او محركه فيما خلق الله سبحانه وتعالى لاجله كاستعمال النظر في مشاهده مصنوعاته و
اثار رحمته استدلالا على صانعه وتوجيه الدليل ان يقال لو وجب شكر المنعم عقلا لوجب لفايده والتالي باطل فالمقدم
مثله اما الملازمه فلانه لو وجب لا لفايده لكان عبثا وهو قبيح عقلا واما بيان انتفا التالي فلانه لو كان لفايده لكانت
تلك الفايده اما للمشكور وهو باطل لتعاليه عن الفايده او للعبد في الدنيا وهو ايضا باطل لان الشكر الذي هو القيام باستعمال
جميع ما اعطاه الله تعالى من القوى والاعضا فيما خلق الله لاجله مشقه عظيمه ولا حظ للنفس فيه او في الاخره وهو باطل
اذ لا مجال للعقل في ذلك اي لا جزم للعقل بحصول الفايده الاخرويه لان الجزم بحصول الفايده الاخرويه للعقل انما يكون
اذا جزم العقل بحصول الثواب او دفع العقاب على الاتيان بالشكر وهو ممنوع لاحتمال العقاب على الشكر اصـل
قولهم الفايده الامن من احتمال العقاب في الترك وذلك لازم الخطور مردود بمنع الخطور في الاكثر ولو سلم فمعارض باحتمال
العقاب على الشكر لانه تصرف في ملك الغير او لانه كالاستهزاء كمن شكر ملكا على لقمه بل اللقمه بالنسبه الى الملك اكثر شرح
هذا جواب ايراد للمعتزله على المقدمه القايله بان الشكر لا يجوز ان يكون لفايده للعبد في الدنيا وتوجيه الايراد ان يقال
لا نم انه لا يجوز ان يكون الشكر لفايده للعبد في الدنيا قوله لانه لا حظ للنفس في الشكر قلنا لا نم ان لا حظ للنفس في
الشكر وذلك لان فايده الشكر الامن من احتمال العقاب في ترك الشكر الموجب لخوف النفس اذ هذا الاحتمال لازم ان يخطر
على قلب العاقل والامن من الاحتمال الذي هو موجب للخوف من اعظم الفوايد وتقرير الجواب ان قولهم مردود لانا نمنع ان هذا
الاحتمال لازم الخطور وبالبال ثم معارض باحتمال العقاب على الشكر لوجهين احدهما ان اقدامه على الشكر تصرف في ملك الغير
بغير اذنه لان الاقدام على الشكر انما هو باستعمال الاعضا والقوى التي هي كلها ملك المالك تبارك وتعالى والتصرف في
ملك الغير بغير اذنه يحتمل العقاب عليه الثاني ان القيام بالشكر على نعم الله تعالى كالاستهزاء بالمنعم كمن شكر ملكا على لقمه
انعم الملك عليه في الملا فان العظمه بل اللقمه بالنسبه الى خزانه الملك اكثر من نعمه الله تعالى على العبد بالعباس الى خزانه الله تعالى
فلعل الشاكر يستحق العقاب بسببه شرح اصـل الثانيه لا حكم فيما لا يقتضي العقل فيه بحسن ولا قبح وبالجمله
لهم الوقف عن الحظر والاباحه واما غيرها فانقسم عندهم الى الخمسه الشرح المسله الثانيه في حكم الاشيا قبل
الشرع مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري واتباعه ان افعال العقلا قبل الشرع لا حكم لها ضروره ابطال الحسن والقبح
العقليين وعدم الشرع واما المعتزله فقالوا الافعال اما ان تكون اضطراريه كالتنفس في الهوا ونحوه او لا والاولى
لا بد من القطع بكونها مباحه واما الثانيه اما ان لا يقتضي العقل فيها بحسن ولا قبح اي لا يهتدي العقل الى حسنها او قبحها
او يقتضي فيها بحسن او قبح والاولى اختلفوا فيها على ثلثه مذاهب الاول الحظر وهو مذهب البغداديه من المعتزله و
الثاني الاباحه وهو مذهب معتزله البصره والثالث ثالث المذاهب لهم اي للمعتزله التوقف عن الحظر والاباحه وافاد بقوله اي؟
لهم ان هذا الاختلاف فيما بين المعتزله القايلين بوجود الحكم لا فيما بين الاشاعره لان مذهبهم ان لا حكم للافعال قبل الشرع مطلقا
والمانيه بالثالث على مذهب التوقف عن الحظر والاباحه علم ان اصل الاولين الحظر والاخر الاباحه والثانيه وهي التي يقضي
العقل فيها بحسن او قبح فعندهم ينقسم الى الاقسام الخمسه لان قضا العقل فيها اما بالحسن او بالقبح والاول
اما ان لا يترجح وجوده على تركه وهو المباح او يترجح وجوده على تركه وح اما ان يلحق تاركه الذم وهو الواجب او لا وهو
المندوب والثاني وهو الذي قضى العقل فيه بالقبح اما ان يلحق فاعله ذم وهو الحرام او لا وهو المكروه وافاد بقوله عندهم
ان نحو هذه الاقسام الخمسه قبل الشرع على راي المعتزله واما على راي الاشاعره فلا فعلم من سياق كلامه ان مذهب الاشاعره
ان لا حكم قبل الشرع للافعال مطلقا وان لم يصرح به اصـل لانها لو كانت محظوره وفرضنا ضدين تكليف بالمحال الشرح اعلم
ان غرض الاصحاب عن التقرير ابطال قول المعتزله في الافعال الاختياريه التي لا يقتضي العقل فيها بحسن ولا قبح على تقدير ثبوت
قاعده الحسن والقبح لا ابطال قولهم في الافعال الاضطراريه والافعال التي يقضي العقل فيها بحسن

وقبح فانهم التفوا في ابطال قولهم في هاذين المقامين على ما قيل في ابطال قاعده الحسن والقبح فلذلك لم يتعرض المصنف الا لابطال
المذاهب الثلثه في الافعال التي لم يقض العقل فيها بحسن ولا قبح فبدا بابطال مذهب القايلين بالحظر وتعريره ان الافعال التي لم
يقض العقل فيها بحسن ولا قبح لو كانت محظوره اي محرمه قبل الشرع وفرضنا ضدين لزم التكليف بالمحال والتالي باطل فالمقدم مثله بيان
الملازمه ان هذه الافعال لو كانت محرمه لوجب ترك جميعها فلو فرضنا تلك الافعال ضدان بحيث يمتنع ترك كل منهما كالحركه والسكون
فانه يمتنع ترك كل واحد منهما لزم التكليف بالمحال اصل الاستاذ اذا ملك جواد كالابحر لا ينزف واحب مملوكه قطره فكيف يدرك
تحريمها عقلا الشرح اعلم ان الاستاذ ابا اسحاق الاسفرايني قد تمسك في مذهب هذه الطايفه اعني القايلين بالحظر بمثال (مجرد ذكر)
الشاهد وهو لا يفيد الا الاستبعاد وتوجيهه ان يقال ان الجواد اذا ملك بحرا لا ينزف اي لا يذهب ماؤه واحب مملوكه قطره
منه فكيف يدرك تحريمها عقلا اي لا يتصور منع الجواد المملوك عن تلك القطره فلذلك الجواد المطلق جل شانه المالك الجميع النعم اذا
احب عبد من عباده الاستلذاذ بنعمة من نعمه التي هي اقل بالنسبه الى نعمه من تلك القطره الى بحر الجواد فكيف يتصور تحريمها اصل
قالوا تصرف في ملك الغير قلنا يبنى على السمع ولو سلم فيبنى من يلحقه ضرر ما ولو سلم فمعارض بالضرر الناجز شرح القايلون
بالحظر قالوا ان مباشره الافعال المذكوره تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيكون حراما كما في الشاهد اجاب المصنف
عنه بان كون التصرف في ملك الغير حراما يبنى على السمع ولا سمع قبل الشرع فلا حكم بكونه حراما ولو سلم انه علم بالعقل لا بالسمع
ان التصرف في ملك الغير حرام ولكن لا نم ان التصرف في ملك الغير مطلقا حرام عقلا بل التصرف في ملك الغير من يلحقه ضرر حرام
عقلا اما غيره فلا كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره ولو سلم ان التصرف في ملك الغير مطلقا سوا تضرر به او لم يتضرر
حرام عقلا لانه يجوز ان يتضرر المتصرف به آجلا لكنه معارض بالضرر الناجز اي الحاضر فان الترك يوجب الضرر في
الحال ودفع الضرر واجب عقلا واعتبار الحاضر اولى وفيه اي في هذه المعارضه نظر لان صوره الضرر الناجز هي التي
يقضي العقل فيها بالقبح وهي لا تكون محل النزاع بل النزاع انما كان في صوره لا يهتدي العقل الى حسنها وقبحها اجيب
بان المراد بقوله بالضرر الناجز جواز الضرر الناجز بطريق الاحتمال لا الجزم بتحقق الضرر الناجز فلا يكون خارجا عن محل
النزاع لان العقل وان لم يقض فيه بحسن ولا قبح لكن لم يجزم بعدم احتمال الضرر الناجز اصل وان اراد المبيح انه لا حرج
فمسلم وان اراد خطاب الشارع فلا شرع وان اراد حكم العقل بالتخيير فالغرض انه لا مجال للعقل فيه شرح لما فرغ عن ابطال
مذهب الحظر شرع في ابطال مذهب الاباحه وتقريره ان المبيح ان اراد بكونه مباحا انه لا حرج في الفعل والترك فمسلم اذ الحرج
انما يحصل من الشرع ولا شرع وان اراد بالاباحه خطاب الشارع وهو الاذن الشرعي في الفعل مع نفي الحرج فلا اباحه
قبل الشرع اذ لا شرع وان اراد بالاباحه حكم العقل بالتخيير بين الفعل والترك فلا اباحه ايضا اذ الفرض انه من الافعال
التي لا مجال للعقل فيها بان يقضي بكونها حسنه او قبيحه اصل قالوا خلقه وخلق المنتفع به فالحكمه تقتضي الاباحه قلنا معارض
بانه ملك غيره وخلقه ليصبر فيثاب شرح القايلون بالاباحه قالوا ان الله تعالى خلق ما ينتفع به من الطعوم وخلق المنتفع (الى الغاية)
به مع امكان ان لا يخلقهما فالحكمه تقتضي الاباحه اذ المنع من الانتفاع به لا يناسب الحكمه لانه ان لم يكن في خلقه فايده
يكون عبثا ويستحيل ان تعود الفايده الى الخالق لتعاليه عنه فلا بد وان تكون للمنتفع به وليست الاضرار اتفاقا فتكون
الفايده الانتفاع وهو اما التلذذ او الاجتناب مع الميل او الاستدلال على الصانع اذ الاصل عدم الغير ولا يحصل
شيء منها الا بالاباحه فيكون التناول مباحا اجاب المصنف عنه بمعارضته ومناقضته اما المعارضه فهي ما
استدل به القايلون بالحظر بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيحرم لان الحكمه تقتضي الاباحه عدم التصرف في ملك الغير
واما المناقضه فهي انا ~~لا نسلم ان الانتفاع لا يحصل~~ لا نم ان الانتفاع لا يحصل بدون التناول لجواز ان يكون خلقه ليصبر
المكلف على ترك التناول فيثاب على الصبر ولقايل ان يقول المعارضه بدليل القايلين بالحرمه ما ينافي تسليم المصنف
الاباحه بمعنى انه لا حرج فيه اصل وان اراد الواقف انه وقف لتعارض الادله ففاسد الشرح لما فرغ من ابطال
المذهبين شرع في ابطال مذهب التوقف واستفسر بان قال ان اراد الواقف بالتوقف عن الحظر والاباحه انه وقف
عن الحكم بكون تلك الافعال محظوره او مباحه لتعارض ادله اصحاب الحظر والاباحه ففاسد اذ قد بينا فسادها فلا
تعارض وان اراد انه وقف لتوقف الحكم بالحظر والاباحه وغيرهما على ورود السمع فذلك حق

اصل الحكم

قيل خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين فورد مثل والله خلقكم وما تعملون فزيد
بالاقتضا او التخيير فورد كون الشي دليلا او سببا وشرطا فزيد او الوضع فاستقام وقيل بل هو راجع الى الاقتضا او التخيير
وقيل ليس بحكم الشرح الاصل الثاني في الحكم وفيه مقدمه وثلثه عشر مسله اما المقدمه ففي تعريف الحكم
واقسامه قيل في تعريفه انه خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين والخطاب مصدر معناه توجيه ما افاد في
الاصطلاح نحو الحاضر او من في حكمه واريد به ههنا ما وقع به الخطاب وهو ما يقصد به افهام من هو متهيئ للفهم
فقوله الخطاب كالجنس للحكم يتناول خطاب الله تعالى وخطاب الملك والبشر وباضافته الى الله تعالى خرج عنه خطاب غيره
وبقوله المتعلق بافعال المكلفين خرج مثل الله لا اله الا هو الحي القيوم فانه خطاب الله تعالى لكن لم يتعلق بافعال المكلفين
وقد ورد على طرد التعريف المذكور مثل والله خلقكم وما تعملون فانه يصدق الحد عليه لانه خطاب الله تعالى المتعلق
بافعال المكلفين وليس بحكم فزيد على التعريف المذكور قولنا بالاقتضا او التخيير فخرج عنه مثل والله خلقكم وما تعملون فانه
وان كان خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين لكن لا بالاقتضا او التخيير فانه لم يفهم منه طلب فعل او ترك من المكلف
او تخييره في فعله او تركه فورد على ازدياد قيد الاقتضا او التخيير على عكس الحد كون الشي دليلا كدلوك الشمس للصلاه وسببا (بسبب؟)
كالزنا لوجوب الحد او شرطا كالوضوء للصلاه فانها احكام ولا يصدق الحد عليها لانها وان كانت متعلقه باحكام المكلفين
لم يكن فيها اقتضا ولا تخيير والتزم بعض الاصوليين اختلال هذا التعريف لكون هذه الامور احكاما لا ترجع الى الاقتضا او التخيير
فزاد على التعريف لفظه او الوضع فاستقام التعريف طردا وعكسا لانه دخل في التعريف ما خرج عنه عند عدم ذلك
القيد وذلك لان الله تعالى لما جعل الدلوك دليلا على وجوب الصلاه والزنا سببا لوجوب الحد والوضوء شرطا لصحه الصلاه
كان ذلك بوضعه تعالى فيدخل جميع ذلك بسبب كونه وضعيا تحت الحكم فان قيل الحد غير منعكس لان بعض الاحكام وهو
الاحكام الثابته بالسنه والاجماع والقياس خارج عنه ضروره كون الاول خطاب الرسول والثاني خطاب اهل
الاجماع والثالث خطاب القايس اجيب عنه بانا لا نم انها مثبته للحكم بل معرفات للاحكام والاحكام ثابته
قبلها لانها قايمه بذات الله تعالى ومنع الاخرون اختلال التعريف بدون قيد الوضع وقالوا لا حاجه الى هذا القيد في
استقامه التعريف فذهب فرقه منهم الى ان ما هو من باب الوضع احكام راجعه الى الاقتضا او التخيير وذلك لان كون
الدلوك دليلا على وجوب الصلاه وكون الزنا سببا لوجوب الحد راجعا الى الوجوب وهو من الاقتضا وكون الوضوء شرطا لصحه
الصلاه راجع الى الاباحه وهو التخيير فلا حاجه الى قيد الوضع وذهبت طايفه اخرى الى ان ما هو من باب الوضع
ليس باحكام بل علامات لها وذلك لان المعنى من كون الدلوك دليلا على وجوب الصلاه ان وجوب الصلاه تظهر عند
دلوك الشمس وكذا سببيه الزنا وشرطيه الوضوء واذا لم يكن هذه احكاما فلو قيد الحد بالوضع لدخلت تحت الحكم فيلزم
بطلان الحد ضروره دخول ما ليس من المحدود فيه اصل وقيل الحكم خطاب الشارع بفايده شرعيه كتصريه اي لانه
الامينه لانه انشا ولا خارج له الشرح اعلم ان بعض الاصوليين ذكر للحكم تعريفا اخر وهو انه خطاب الشارع بفايده
شرعيه فقوله خطاب الشارع كالجنس وباضافته الى الشارع خرج خطاب غيره والفايده هي ما يكون الشي به احسن حالا
وخرج بقوله بفايده شرعيه الخطاب الذي يفيد فايده عقليه او حسيه كالاخبار عن المعقولات والمحسوسات
وقد اورد عليه بانه ان اراد بالفايده الشرعيه متعلق الحكم الشرعي لزم الدور لانه ح يتوقف تعريف الحكم الشرعي على
متعلق الحكم الشرعي ومتعلق الحكم الشرعي يتوقف معرفته على الحكم الشرعي فيلزم الدور وان اراد بها الفايده التي لا
تكون عقليه ولا حسيه يلزم عدم اطراد الحد لان اخبار الشارع عن المغيبات مثل قوله تعالى الم غلبت الروم في
ادنى الارض يصدق عليه انه خطاب الشارع بفايده غير عقليه ولا حسيه ولا يكون حكما فزيد على الحد قيد كتصريه اي بالكتاب
فخرج عنه الاخبار الشرعي لان المراد من قوله كتصريه انه لا تفهم الفايده الشرعيه الا من ذلك الخطاب والاخبار الشرعي وان
كان خطابا بفايده شرعيه لكن تفهم تلك الفايده من غير ذلك الاخبار واما الفايده الشرعيه التي هي الحكم فلا تفهم الا من الخطاب
الذي هو الحكم لان الحكم انشا فلهذا لا يحتمل الصدق والكذب واذا كان انشا يكون موجبا لمعناه اي الفايده الشرعيه فلا شي
خارج للحكم حتى يمكن ان يفهم من غيره ضروره كونه موجبا لمعناه بخلاف الاخبار الشرعي فان معناه خارج عنه لانه يكون الاخبار
موجبا له فيمكن ان يفهم من غيره هذا ما فهمته من كلامه اصل فان كان طلب لكف لفعل

عير لف يسهص تركه في جميع وقته سبب للعقاب فوجوب وان استهض (فعله) الكف خاصه للثواب فندب وان كان طلب الكف عن فعل
يسهص فعله سبب للعقاب فتحريم ومن يسقط عير لف الوجوب يقول طلب لنفي فعل في التحريم وان استهض الكف خاصه للثواب
فكراهه وان كان تخيرا فاباحه والاول صحيح في تسميه الكلام في الازل خطابا خلاف الشرح لما ذكر تعريف الحكم اراد ان يبين
اقسامه والحكم الشرعي ان كان طلب لفعل عير لف يسهض تركه للا الفعل في جميع وقته سببا للعقاب فهو الواجب فقوله طلب
يخرج التخير والوضع وقوله غير لف يخرج عنه الكراهه فانها ايضا طلب فعل وهو الكف على راي من يقول ان الكف فعل وقوله يسهض
تركه سبب للعقاب اي يصير تركه سببا لاستحقاق العقاب يخرج الندب والكراهه وخروجها بقوله غير لف لا ينافي خروجها
بهذا القيد وانما قال في جميع وقته ليدخل في المعرف مثل وجوب صلاه الظهر فانه طلب فعل غير لف لا يكون تركه سببا لاستحقاق
العقاب في وقته لكن يكون تركه في جميع وقته سببا للعقاب فان كان الحكم طلب لفعل غير لف يسهض فعله خاصه سببا للثواب
فندب وانما قال خاصه ليعرف انه لا يترتب على تركه شي فيخرج عنه الوجوب وان كان الحكم طلب الكف عن فعل يكون فعله سببا
لاستحقاق العقاب فتحريم والاولى ان يقال تحريمه ليكون نصا لقوله فوجوب وندب وقوله ومن يسقط غير لف في الوجوب
اشاره الى قول من يقول الكف غير فعل وهو يسقط غير لف في تعريف الوجوب لان ترك الفعل يغني عنه ويقول في تعريف التحريم
انه طلب لنفي فعل يكون فعله سببا للعقاب وان كان الحكم لكف انتهض ترك الكف خاصه سببا للثواب فكراهه وانما ذكر خاصه
ليعلم ان فعله لا يترتب عليه شي وان كان الحكم تخير المطلف بين الفعل والترك فاباحه والاول اي وان لم يكن الحكم طلبا ولا تخيرا
فوضعي وتحقيق ما ذكرنا اقسام الحكم وتعريفاتها واختلف الاصوليون في تسميه الكلام في الازل خطابا فمن ذهب الى ان الخطاب
هو ما يقصد به افهام من هو متهيئ للفهم لا يسمي الكلام في الازل خطابا لانه لم يقصد به افهام من هو متهيئ للفهم ومن ذهب
الى ان الخطاب ما يقصد به الافهام ولم يقيد بقوله من هو متهيئ للفهم يسمي خطابا لانه يقصد به الافهام في الجمله اصل
الوجوب الثبوت والسقوط وفي الاصطلاح ما تقدم والواجب الفعل المتعلق للوجوب كما تقدم الشرح
الوجوب اللغه يطلق على الثبوت قال عليه السلام اذا وجب المريض فلا تبكين باكيه اي اذا ثبت واستقر وزال عنه الاضطراب
وعلى السقوط قال الله تعالى فاذا وجبت جنوبها اي سقطت والوجوب في عرف الفقها هو ما تقدم في قسمه الحكم الشرعي
والواجب الفعل الذي تعلق به الوجوب كما تقدم من انه فعل غير لف ينتهض تركه سببا للعقاب لانه هو الذي تعلق به اصل
وما يعاقب تاركه مردود لجواز العفو وما اوعد بالعقاب على تركه مردود بصدق ايعاد الله تعالى وما يخاف مردود بما يشك
فيه الشرح لما ذكر التعريف الصحيح للواجب اراد ان يبين الرسوم المزيفه التي ذكرها الاصوليون له منها ان الواجب
ما يعاقب تاركه وهو مردود لانه غير منعكس لانه يجوز العفو عن العقاب لشفاعه او بغيرها فيصدق الواجب بدون الحد ضروره
انتفا العقاب ولا يقدح ذلك في التعريف المختار للواجب لان الترك وان كان سببا لاستحقاق العقاب لكن يجوز ان يتخلف
العقاب عنه لمانع وهو العفو ومنها ان الواجب ما اوعد بالعقاب على تركه وهو ايضا مردود ضروره عدم انعكاسه
لان ما اوعد بالعقاب على تركه يجب ان يعاقب على تركه لان ايعاد الله صدق لامتناع الخلف في خبره فيتحقق الواجب في صوره
العفو مع عدم تحقق التعريف المذكور ومنها ان الواجب ما يخاف على تركه وهو ايضا مردود لان المندوب الذي يشك فيه قد
يخاف على تركه مع انه غير واجب فيلزم عدم اطراد التعريف قيل لا لان يكون مراده ان الفعل الواجب الذي يشك في وجوبه
لعدم الدليل على وجوبه لا يخاف على تركه فيصدق الواجب بدون التعريف فيلزم عدم الانعكاس اصل القاضي ما يذم تاركه
شرعا بوجه ما وقال بوجه ما ليدخل الواجب الموسع والكفايه فحافظ على عكسه فاخل بطرده اذ يرد الناسي والنايم والمسافر
فان قال يسقط الوجوب بذلك قلنا واسقط بفعل البعض الشرح رسم القاضي ابو بكر الباقلاني قال الواجب بانه ما يذم
تاركه شرعا بوجه ما وقال شرعا ليوافق ما يذهب اليه من ان الحكم لا يثبت الا بالشرع وقال بوجه ما ليدخل الواجب
الموسع وواجب الكفايه لانهما لا يذم تاركهما مطلقا بل يذم بوجه ما اما الواجب الموسع فانما يذم تاركه اذا تركه في جميع
وقته وواجب الكفايه انما يذم تاركه اذا تركه الكل والقاضي حافظ بهذا القيد على عكس التعريف لكن اخل بطرده لانه دخل فيه
ما ليس من المعرف لان من الافعال ما يذم شرعا تاركه بوجه ما وليس بواجب كصلاه الناسي والنايم وصوم المسافر فانها
ليست بواجبه ويذم شرعا تاركها بوجه ما وهو اذا لم يقضها الى الموت مع القدره على القضا فانه يذم على هذا الوجه
قال المصنف فان قال القاضي لا نسلم ان هذه الامور ليست بواجبه حتى يلزم عدم الاطراد بل تكون واجبه لكن يسقط وجوبها
بذلك اي بسبب النسيان والنوم والسفر قلت اذا جوزتم سقوط وجوبها بسبب فلا حاجه الى زياده هذا القيد
لانه يمكن ان يقال ان الواجب على الكفايه انما لم يذم تاركه لان الوجوب سقط بفعل البعض ولذا

يقال الواجب الموسع وقال بعض الشارحين ان المصنف اعترض عليه بانه لا يطرد فان الناسي والنايم والمسافر يجب عليهم
الصوم لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولا يذمون على تركه بوجه اصلا فان اجاب بان الوجوب سقط بالنوم
والنسيان والسفر واذا كان الوجوب ساقطا عنهم لم يذموا على تركه لعدم الوجوب عليهم قلنا فالواجب على الكفايه يسقط
بفعل البعض بهذا الكلام ولا يخفى انه غير مستقيم لانه يكون واردا على عكسه لا على طرده اصل والفرض والواجب مترادفان
الحنفيه الفرض المقطوع به والواجب المظنون الشرح الواجب لغه الساقط والثابت والفرض لغه التقدير قال الله فنصف ما
فرضتم اي قدرتم وفي الشرع الفرض والواجب لفظان مترادفان عندنا وقالت الحنفيه الفرض المقطوع به وهو ما عرف وجوبه
بدليل قاطع والواجب المظنون وهو ما عرف وجوبه بدليل ظني قالوا انما خصصنا اسم الفرض بما عرف وجوبه بدليل قاطع
لانه هو الذي علم من حاله انه تعالى قدره علينا واسم الواجب بما ثبت بدليل ظني لانه ساقط علينا وهذا الفرق ضعيف
لان الفرض هو المقدر سواء ثبت تقديره علما او ظنا كما ان الواجب هو الساقط سواء ثبت كونه ساقطا علما او ظنا فاذا كان كذلك
كان تخصيص كل واحد من هذين اللفظين باحد القسمين تحكما محضا اصل الاداء ما فعل في وقته المقدر له اولا شرعا و
القضا ما فعل بعد وقت الادا استدراكا لما سبق له وجوب مطلق اخره عمدا او سهوا تمكن من فعله كالمسافر او لم يتمكن
لمانع من الوجوب شرعا كالحايض او عقلا كالنايم وقيل لما سبق وجوبه على المستدرك ففعل الحايض والنايم قضا على الاول
لا الثاني والاعاده ما فعل في وقت الاداء ثانيا لخلل وقيل لعذر شرح اعلم ان الواجب باعتبار نفسه ينقسم
الى معين ومخير وباعتبار فاعله الى فرض عين وفرض كفايه وباعتبار كون وقته زايدا عليه الى مضيق وموسع وباعتبار وقوعه
في وقته او خارج وقته اداء وقضا والمصنف ذكر احكامها في مسايل وذكر الادا والاعاده والقضا في المقدمه
العباده اما ان تكون لها وقت معين اولا والثاني لا يوصف بالادا والاعاده والقضا كالاذكار والنوافل المطلقه
والاول وهو ان يكون له وقت معين فاما ان يكون ذلك الوقت محدودا اولا والثاني يوصف بالاداء كالحج ولا يوصف بالقضا
واطلاق القضا على الحج المستدرك للحج فاسد من حيث انه يشابه المقضي في الاستدراك والاول وهو ان يكون له وقت
محدود يوصف بالاعاده والادا والقضا اذا عرفت هذا فالادا ما فعل في وقته المقدر له شرعا اولا وانما قال ما فعل
ولم يقل واجب ليشمل النوافل الموقته وقوله في وقته المقدر له احتراز عما لا وقت له وعن القضا وقوله شرعا احتراز
عن الصلاه الفاسده في وقته المقدر لها اولا لانه يخص الحد بالادا الصحيح ولا يمنع تسميه مقيدا باسم المطلق اذا غلب
ذلك المقيد وقوله اولا وهو متعلق بقوله فعل احتراز عن الاعاده والقضا ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق
له وجوب مطلقا اي بالنظر الى انعقاد سبب الوجوب لا بالنظر الى المستدرك سواء وجب على المستدرك اولا وقوله استدراكا
احترازا عما اتى به بعد وقت الاداء لا بقصد الاستدراك وقوله لما سبق له وجوب احتراز عن النوافل وقوله مطلقا احتراز
عن المذهب الاخر والفعل اذا وجد سبب وجوبه يسمى قضا سواء اخر الذي انعقد سبب وجوبه عليه الاداء عمدا كمن ترك
الصلاه عمدا في وقته ثم اداها خارج الوقت او اخره سهوا كمن ترك الصلاه ناسيا ثم اتى بها بعد وقتها وسواء تمكن الذي انعقد عليه
سبب الوجوب من الادا كالصوم في حق المسافر او لم يتمكن من ادايه لمانع من الوجوب اما شرعا كصوم الحايض او عقلا كصلاه
النايم فعلى هذا التعريف لا يتوقف وجوب القضا على وجوب الاداء على المستدرك بل يتوقف على انعقاد سبب وجوبه
وقيل القضا ما فعل بعد وقته استدراكا لما سبق وجوبه على المستدرك فعلى هذا يشترط وجوب الاداء على المستدرك
ففعل الحايض والنايم يكون قضا على الاول لا الثاني لانه استدراك لما انعقد سبب وجوبه على المستدرك وان لم يجب
الادا لا يكون قضا على الحد الثاني لانه لم يجب الاداء على المستدرك الا من قول ضعيف وهو قول من قال ان الصلاه تجب
على الحايض والنايم لانهما شهدا الوقت ووجه ضعفه ان الفعل يمتنع صدوره عنهما فيكون الوجوب عليهما تكليفا بالممتنع ويلزم
على التعريف ان النوافل لا توصف بالقضا الا مجازا والاعاده ما فعل في وقت الادا ثانيا لخلل وقيل لعذر فقوله في وقت
الادا يخرج القضا وقوله ثانيا يخرج الادا وقوله لخلل اي لفوات ركن او شرط احتراز عن صلاه من صلى صلاه مستجمعه لشرايط
الصحه مره ثانيه في وقته فانها لا تسمى اعاده وقيل الاعاده ما فعل في وقت الادا ثانيا لعذر وهو اعم من الخلل فصلاه
من صلى مع الامام بعد ان صلى صلاه صحيحه منفردا اعاده على الثاني ولا تكون اعاده على الاول اصل مسله الواجب على
الكفايه على الجميع ويسقط بالبعض لنا اثم الجميع بالترك باتفاق قالوا سقط بالبعض قلنا استبعاد قالوا امر بواحد مبهم امر بعض
مبهم قلنا اثم واحد مبهم لا يعقل قالوا فلو لا نفر قلنا يجب تاويله على المسقط جمعا بين الادله شرح لما فرغ عن المقدمه شرع
في المسايل وذكر اربعه مسايل في احكام الواجب المسله الاولى في الواجب على الكفايه اختلف
الاصوليون في ان الواجب على الكفايه هل هو واجب على جميع المكلفين ويسقط الوجوب

بعضهم

عنهم بفعل البعض ام على بعض غير معين فذهب طايفه الى الاول والاخرى الى الاخر واختار المصنف المذهب الاول
لنا ان الواجب على الكفايه لو لم يكن على جميع المكلفين لما اثم الجميع بتركه والتالي باطل بالاجماع فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمه
انه يمتنع مواخذه الانسان بترك ما لا يجب عليه واستدل الخصم بثلثه وجوه احدها على ابطال المذهب المختار والاخران على اثبات
مذهبه الاول ان الواجب على الكفايه يسقط عن المكلفين بفعل البعض فلو كان واجبا على الجميع لما كان كذلك لان الواجب على
المكلف يستبعد ان يسقط عنه بفعل غيره اجاب المصنف عنه بان ما ذكرتم مجرد استبعاد وهو لا يقتضي الامتناع
فيجوز ان يسقط الوجوب عن المكلف بفعل غيره الوجه الثاني انه يجوز امر المكلف بواحد مبهم من خصال الكفاره فكذا يجوز امر
واحد مبهم قياسا عليه والجامع تعدد متعلق الوجوب مع سقوط الوجوب بفعل البعض اجاب المصنف عنه بالفرق وتوجيهه
ان يقال الاثم بترك واحد مبهم من امور متعدده ممكن معقول فلهذا جاز ان يكون متعلقا للوجوب بخلاف اثم واحد مبهم فانه لا يعقل
فلا يكون متعلقا للوجوب الوجه الثالث قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقه منهم طايفه ليتفقهوا في الدين يدل على ان الواجب
على الكفايه على بعض غير معين وذلك لان طلب الفقه من فروض الكفايات والايه اوجبت على كل فرقه ان ينفر منهم طايفه وتلك
غير معينه فيكون المامور بعضا غير معين اجاب المصنف عنه بان الطايفه يحتمل ان يكونوا هم الذين اوجب الله عليهم
طلب الفقه احتمل ان يكونوا هم الذين يسقطون الوجوب بالمباشره عن الجميع واحتمال الثاني وان كان مرجوحا يحمل عليه جمعا
بين الدليلين فانا لو حملنا الطايفه على الذين اوجب الله عليهم يلزم بطلان دليلنا وهو الاجماع على تاثيم الجميع بالترك ولو
حملنا على المسقطين لم يلزم بطلان دليلنا ولا العمل بالايه فيتعين المصير اليه لان الجمع بين الدليلين واجب بقدر الامكان
اصل مسله الامر بواحد من اشيا كخصال الكفاره مستقيم وقال بعض المعتزله الجميع واجب وبعضهم الواجب ما يفعل وبعضهم
الواجب واحد معين ويسقط به وبالاخر شرح المسله الثامنه في الواجب المخير اختلفوا في ان الامر بواحد من اشيا متعدده
كخصال الكفاره هل هو مستقيم ام لا فقال الاصحاب نعم وقالت المعتزله لا معنى للايجاب مع التخيير فانهما متناقضان فذهب
بعضهم الى ان الجميع واجب وذهب بعضهم الى ان ما يفعله المكلف منها واجب وذهب بعضهم الى ان الواجب واحد معين
عند الله تعالى لكن يسقط الوجوب به وبغيره من الامور المتعدده اصل لنا القطع بالجواز والنص دل عليه وايضا وجوب
تزويج احد الخاطبين واعتاق واحد من الجنس فلو كان التخيير يوجب الجميع لوجب تزويج الجميع ولو كان معينا لخصوص احدهما
امتنع التخيير شرح لما فرغ عن تقرير المذاهب شرع في الاحتجاج فبدا باثبات ما هو الحق عنده وهو ان الواجب واحد
من جملتها لا بعينه لنا انا نقطع بجواز تعلق الامر بواحد غير معين من جمله الامور المتعدده عقلا والنص دل على جوازه سمعا
اما الاول فلان السيد اذا قال لعبده امرتك ان تخيط هذا الثوب او تبني هذا الحايط في هذا اليوم ايهما فعلت اكتفيت به
وان تركت الجميع عاقبتك ولست آمرا ان تجمع بينهما بل امرتك ان تفعل واحدا منهما لا بعينه فهذا كلام معقول ولا يمكن ان يقال
لم يكن مامورا بشي لانه عرضه للعقاب بترك الجميع ولا يمكن ان يقال الجميع مامور به فانه صرح بنقيضه ولا واحد بعينه لانه صرح
بالتخيير فلا يبقى الا ان يقال المامور به واحد لا بعينه واما الثاني فقوله تعالى فكفارته اطعام عشره مساكين من اوسط
ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبه فان التخيير فيه دل على جواز كون المامور به منها واحدا لا بعينه وايضا وجوب
تزويج البكر الطالبه للنكاح من احد الكفوين الخاطبين ووجوب اعتاق واحد من جنس ارقابه في كفاره الظهار
يدل على جواز تعلق الامر بواحد لا بعينه من جملتها وذلك لانه لو كان التخيير يوجب تعلق الوجوب بالجميع لوجب تزويج الخاطبين
واعتاق جميع الرقاب والتالي ظاهر الفساد فالمقدم مثله ولو كان التخيير يوجب تزويج واحد بخصوصه اي على التعيين وكذا
اعتاق واحد بعينه لامتنع التخيير والتالي باطل ضروره تحقق التخيير فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمه ان التخيير لو كان
موجبا لوجوب واحد بعينه لكان موجبا لنقيضه لان التخيير ينافي التعيين لان التخيير يجوز ترك المعين والتعيين لا يجوزه
وكلما كان موجبا لنقيضه كان ممتنعا اصل قالت المعتزله غير المعين مجهول ويستحيل وقوعه فلا يكلف به والجواب
انه معين من حيث هو واجب وهو واحد من الجمله فيسمى الخصوص فصح اطلاق غير المعين عليه شرح قالت
المعتزله لا يجوز ان يكون الواجب من جملتها واحدا غير معين لان غير المعين مجهول وكل مجهول لا يكلف به لان شرط التكليف
الشعور بالمكلف به وايضا غير المعين يستحيل وقوعه لان كل ما هو واقع فهو مشخص وكل مشخص معين وكل ما يستحيل وقوعه
لا يكلف به والا لكان تكليفا بما لا يطاق وهو محال اجاب المصنف بان كل واحد من الاشيا المتعدده من حيث انه واجب وهو معين
موصوف بكونه واحدا من الجمله فيسمى خصوصيته اي بعينه الشخصي بهذا الاعتبار لانه واحد من الجمله لا بعينه فصح
اطلاق غير المعين عليه باعتبار انتفا خصوصيته الشخصي واطلاق المعين عليه باعتبار كونه واجبا فبهذا الاعتبار
يصح ان يكون معلوما ويصح وقوعه فيجوز ان يكلف به

اصل قالوا لو كان الواجب واحدا من حيث هو واحد منها لا بعينه مبهما لوجب ان يكون المخير فيه واحدا لا بعينه من حيث
هو واحد منها فان تعدد لزم التخيير بين واجب وغير واجب وان اتحد لزم التخيير والوجوب واجب بلزومه اجتماع
في الكفس وفي الخاطبين والحق ان الذي وجب لم يخير فيه والمخير فيه لم يجب لعدم التعيين والتعدد يابى كون المتعلقين
واحدا كالوجوب والحرمه واحدا او واجب واحدا شرح هذا دليل اخر للمعتزله على ان الواجب لا يكون واحدا من الامور المتعدده
من حيث هو واحد لا بعينه وتقريره ان يقال لو كان الواجب واحدا من حيث هو واحدها لا بعينه مبهما لوجب ان يكون
المخير فيه واحدا لا بعينه من حيث هو واحدها والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمه فلان الكلام في الواجب المخير
فاذا كان الواجب المخير واحدا يكون المخير فيه واحدا واما بيان انتفا التالي فلانه على تقدير صدق التالي يلزم احد
الامرين اما التخيير بين واجب وغير واجب واما اجتماع التخيير والوجوب وكل واحد منهما منتف فيلزم انتفا التالي
اما لزوم احد الامرين فلان الواحد الذي هو الواجب لا يخ اما ان يكون هو الواحد المخير فيه او غيره فان كان الثاني يلزم
ان يكون التخيير بين واجب وغير واجب ضروره كون الواحد المخير فيه غير الواحد الذي هو الواجب وان كان الاول
يلزم اجتماع الوجوب والتخيير في شي واحد اما بيان انتفا الامر الثاني فلانه لو ثبت التخيير بين واجب وغير واجب جاز ان
يختار المكلف غير الواجب وغير الواجب يجوز تركه فيجوز ان لا ياتي المكلف بواحد منهما واما بيان انتفا الامر الاول
فلان الوجوب ينافي التخيير ويمتنع اجتماع المتنافيين في شي واحد اجاب المصنف عنه بان ما ذكرتم لازم عليكم في
صوره الامر باعتاق واحد من جنس ارقابه وفي صوره تزويج البكر البالغه الطالبه للنكاح من احد الخاطبين الكفوين
فان الواجب اعتاق واحد لا بعينه وتزويجها من احدهما لا بعينه وكل ما يكون جوابا عن هاتين الصورتين فهو الجواب عن صوره
النزاع ولما كان هذا المنع الزاميا لم يقنع به واشار الى ما هو الحق بقوله والحق ان الواجب والمخير ليسا بواحد
فان الذي وجب غير متعين لانه واحد من الجمله من حيث هو واحد لا بعينه وهو امر كلي مشترك بينها وهو غير مخير فيه
والمخير فيه معين لان المخير فيه هو كل واحد من الجمله على التعيين وهو غير واجب هذا على تقدير ان يجعل قوله لعدم التعيين
متعلقا بقوله الذي وجب واما على تقدير ان يكون متعلقا بقوله والمخير فيه فيمكن توجيهه على بعد وهو ان يقال الذي
وجب متعين من حيث هو واحد لا تعدد فيه والمخير فيه لا يكون معينا من حيث هو متعدد وقوله والتعدد اشاره الى دليل
اخر على ان الواجب والمخير فيه لا يتحدان وتوجيهه ان الوجوب والتخيير يتعددان وتعدد المتعلقين يابى ان يكون
المتعلقان اي الواجب والمخير فيه واحدا كما لو حرم الشارع واحدا واوجب اخر فان تعدد الوجوب والحرمه يابى ان يكون
متعلقاهما اي الواجب والحرام واحدا واذا كان الواجب غير المخير فيه لم يمكن ان يكون المخير فيه واحدا لا بعينه على
تقدير كون الواجب واحدا لا بعينه ولا يلزم من تعدد المخير فيه والواجب التخيير بين واجب وغير واجب لان التخيير
لا يكون بين الواجب الذي هو احدها لا بعينه وبين غيره بل التخيير بين كل واحد من الجمله على التعيين وكل واحد منها على
التعيين غير واجب اصل قالوا يعم ويسقط وان كان بلفظ التخيير كالكفايه قلنا الاجماع ثم على تاثيم الجميع وهنا بترك
واحد واحد وايضا فتاثيم واحد لا بعينه غير معقول بخلاف التاثيم على ترك واحد من ثلثه شرح هذا دليل اخر للمعتزله
على ان الكل واجب وتقريره ان يقال الواجب المخير يعم الجميع ويسقط بفعل البعض قياسا على الواجب على الكفايه فانه يعم جميع
المكلفين ويسقط بفعل البعض عنهم والجامع اشتراكهما في الوجوب مع سقوط الوجوب بفعل البعض وورود النص
بلفظ التخيير لا ينافي عموم الوجوب للجميع وسقوطه بفعل البعض اجاب المصنف عنه بالفرق من وجهين الاول
ان الاجماع على ان الواجب على الكفايه ياثم الجميع بتركه وههنا انما ياثم المكلف بترك واحد فلهذا قيل ان الواجب على الكفايه على
الجميع ولم يقل بايجاب الجميع في المخير الثاني ان تاثيم مكلف واحد لا بعينه غير معقول لانه لا يمكن عقاب احد الشخصين لا على يتعدد
التعيين فلم يكن الوجوب متعلقا بواحد غير معين بخلاف تاثيم المكلف على ترك واحد لا بعينه فانه معقول لانه يجوز ان يعاقب
المكلف على احد الفعلين لا بعينه فيكون الوجوب متعلقا بواحد لا بعينه قيل على الثاني ان التاثيم بترك واحد لا بعينه من ثلثه
غير معقول لانه يلزم الترجيح من غير مرجح وفيه نظر لانه انما يلزم الترجيح من غير مرجح اذا كان التاثيم بترك احدها على التعيين
اما اذا كان التاثيم بترك احدها لا بعينه لم يلزم ترجيح من غير مرجح ولقايل ان يقول على الفرق الاول لا نم ان تاثيم المكلف
ههنا بترك واحد فان من ترك واحدا من الجمله لم ياثم بل التاثيم بترك الجميع فان من ترك الجميع اثم به اصل قالوا ان علم
الامر الواجب فلما يعلمه حسب ما اوجبه واذا اوجب غير معين وجب ان يعلمه غير معين شرح هذا دليل اخر للمعتزله والواحد
على ان الواجب لا يكون واحدا غير معين تقريره ان الواجب يجب ان يعلمه الامر وكل ما يعلمه الامر لا يكون غير معين
لا يكون غير معين بيان الصغرى ان الامر طالب للمامور به اعني الواجب ومن المحال طلب المجهول

بيان الكبرى ان كل ما هو معلوم متميز عن غيره وكل ما هو متميز عن غيره يكون متعينا اجاب المصنف عنه بمنع الكبرى
وتقريره ان يقال لا نم ان كل ما يعلمه الامر لا يكون غير معين وذلك لان الامر يعلم الواجب على الوجه الذي اوجبه واذا اوجب
واحدا غير معين وجب ان يعلم غير معين وكون المعلوم متعينا باعتبار تميزه عن غيره في العقل لا ينافي عدم تعينه
باعتبار كونه من الثلثه فانه يجوز ان يكون معينا بحسب النوع غير معين بحسب الشخص اصل قالوا علم ما يفعل فكان
الواجب قلنا فكان الواجب لكونه واحدا منها لا لخصوصه للقطع بان الخلق فيه سواء شرح هذا دليل القايس
بان الواجب واحد معين وهو ما يفعله المكلف توجيهه ان يقال علم الله تعالى ما يفعله المكلف من الخصال الثلاث
فيكون معينا في علم الله تعالى والوجوب تعلق به فيكون الواجب معينا وهو ما يفعل المكلف اجاب المصنف عنه
بان الواجب ما يفعله المكلف من حيث هو احدها لا بعينه لا من حيث خصوصه والا يلزم تفاوت المكلفين فيه فانه اذا
فعل احد المكلفين واحدا منها والاخر غيره فاذا قلنا الواجب هو ما فعله بخصوصه لا من حيث هو احدها كان الواجب
على هذا المكلف غير الواجب على ذلك فيلزم تفاوت المكلفين وهو باطل لانا نقطع بان المكلفين في الواجب المخير على السواء
اصل الموسع الجمهور ان جميع وقت الظهر ونحوه وقت لادائه القاضي الواجب الفعل او العزم ويتعين اخرا
وقيل وقته اوله فان اخره فقضا بعض الحنفيه اخره فان قدمه فنفل يسقط الفرض الكرخي الا ان يبقى بصفه المكلف فما قدمه
واجب شرح الواجب الموسع راجع عند المحققين الى الواجب المخير اذ الصلاه المواداه في كل جزء من اجزاء الوقت
غير المواداه في غيره بحسب الشخص والواجب هو احد الاشخاص المتمايزه بالاوقات من حيث هو احدها كخصال الكفاره فلذلك (لا بعينه)
جعله تابعا للواجب المخير ولم يذكره في مسله منفرده واعلم ان الفعل بالنسبه الى الوقت على احد وجوه ثلاثه الاول
ان يكون الفعل زايدا على الوقت والتكليف به لا يجوز عند من لا يجوز تكليف ما لا يطاق الا لغرض القضا كما اذا بلغ الصبي وقد
بقي من الوقت قدر تكبيره الثاني ان يكون الفعل مساويا للوقت كصوم رمضان وهو الواجب المضيق الثالث ان يكون
الوقت زايدا على الفعل وهذا هو الواجب الموسع واختلف الناس فيه فذهب الجمهور من اصحابنا الى ان جميع وقت
الظهر مثلا ونحوه من وقت العصر والعشا وقت لادا الواجب اما بلا بدل وهو المختار عند المصنف او مع بدل في اول الو(قت)
وهو العزم والواجب احدهما اعني العزم او الفعل في اول الوقت ويتعين الفعل في اخر الوقت وهو ما ذهب اليه القاضي ابو بكر
الباقلاني وذهب طايفه الى ان اول الوقت وقته فان اخره واتى به في اخر الوقت فهو قضا وقال بعض الحنفيه الوقت
اخره فان قدمه اي اتى به في اول الوقت فما فعله نفل يسقط الفرض وقال الكرخي ان الصلاه المأتي بها في اول الوقت موقوفه
فان ادرك المصلي اخر الوقت وهو باق على صفه المكلفين فما قدمه واجب وان لم يدرك اخر الوقت او ادرك ولم يبق على صفه
المكلفين فما قدمه نفل اصل لنا ان الامر قيد بجميع الوقت فالتخيير والتعيين تحكم وايضا لو كان معينا لكان المصلي
في غيره مقدما فلا يصح او قاضيا فيعصي وهو خلاف الاجماع شرح لما فرغ من تحرير المذاهب شرع في اثبات المذهب المختار
وتمسك بوجهين الاول ان الامر بصلاه الظهر مثلا قيد بجميع وقت الظهر ولم يتعرض لتخصيصه بجزء من اجزاء ذلك الوقت وكان
كل جزء من اجزاء الوقت قابلا له فوجب ان يكون حكم ذلك الامر ايجاب ايقاع ذلك الفعل في اي جزء من اجزايه بحسب اراده المكلف
فتخصيص التخيير بين الفعل والعزم تحكم وكذا تعيين اول الوقت او اخره تحكم اذ لا دليل على التعيين ولا على التخيير الثاني انه
لو كان جزء من اجزاء الوقت معينا لتعلق الوجوب به لكان المصلي في غير ذلك الجزء مقدما ان اتى قبل دخول ذلك الجزء فلا يصح
صلاته لان الاتيان بالصلاه قبل وقته غير صحيح او قاضيا ان اتى بها بعد ذلك الجزء فيكون عاصيا لانه اخراج الصلاه عن
وقتها بالعمد والقسمان باطلان لانهما خلاف الاجماع اصل القاضي ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفاره
واجيب بان الفاعل ممتثل لكونها صلاه قطعا لا لاحد الامرين ووجوب العزم في كل واجب من احكام الايمان شرح
تقرير قول القاضي انه ثبت في الفعل والعزم قبل اخر الوقت حكم خصال الكفاره من حيث هو وجوب احدهما لا بعينه وذلك
لان الفعل لما جاز تركه في اول الوقت فلو لم يجب العزم بدلا لم يكن الفعل واجبا مطلقا لانه جاز تركه بدلا بلا بدل فيكون الواجب
في اول الوقت احدهما تقرير الجواب ان يقال لا نم لو كان الواجب في اول الوقت احدهما اعني العزم او الفعل لكان الفاعل
ممتثلا في اول الوقت بفعل الصلاه لكونها احد الامرين من حيث هو احدهما لا على التعيين كخصال الكفاره والتالي باطل لان
الفاعل انما يكون ممتثلا في اول الوقت بفعل الصلاه لكونها صلاه بخصوصها قطعا والا لجاز الاتيان بالعزم دون
الصلاه ووجوب العزم لا يدل على التخيير لان وجوب العزم غير مخصوص بالواجب الموسع بل كل حكم من احكام الايمان اي كل امر
ديني يجب العزم على فعله اذا كان واجبا لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات اصل الكعبي لو كان واجبا اولا عصى
بتاخيره لانه ترك قلنا التاخير المحل انه كخصال الكفاره شرح قال الكعبي

الفعل غير واجب في اول الوقت لانه لو كان واجبا في اول الوقت عصى المكلف بتاخيره والتالي باطل بالاجماع فيلزم بطلان
المقدم بيان الملازمه انه حينئذ يكون المكلف قد ترك الواجب وكل من ترك الواجب فهو عاص اجاب المصنف عنه بان
التاخير والتعجيل في الواجب الموسع كخصال الكفاره فهو كان تارك احدى الخصال لا يعصي اذا اتى بالباقي كذلك تارك الواجب
الموسع في اول الوقت لا يعصي اذا اتى به في اخر الوقت اصل مسله من اخر مع ظن الموت قبل الفعل عصى اتفاقا فان
لم يمت ثم فعله في وقته فالجمهور ادا وقال القاضي قضا فان اراد وجوب نيه القضا فبعيد ويلزمه لو اعتقد انقضا
الوقت قبل الوقت عصى بالتاخير ومن اخر مع ظن السلامه فمات فجاه فالتحقيق لا يعصي بخلاف ما وقته العمر شرح المسله
الثالثه فرع على ثبوت الواجب الموسع القايلون بالواجب الموسع اجمعوا على ان المكلف لو اخر الواجب الموسع عن اول
الوقت مع غلبه ظن الموت قبل الفعل لو لم يشتغل به عصى بتركه في اول الوقت اتفاقا لانه قد تضيق الوقت بنا على ظنه وترك (بظنه)
الواجب في وقته المضيق بلا عذر عصيان فان لم يمت المكلف ثم فعل الواجب الموسع في اخر وقته فالجمهور على انه ادا لانه
فعل في وقته المقدر له اولا شرعا وقال القاضي يكون ما فعله في اخر الوقت قضا لانه قد تضيق الوقت بظنه فيكون
وقوعه في الاخر وقوع الواجب بعد انقضا وقته فيكون قضا والمصنف زيف قول القاضي بانه ان اراد القاضي كونه
قضا وجوب نيه القضا فبعيد لان القضا ما يؤتى به خارج وقته المعين وهذا ليس كذلك لانه قد كان قبل الظن وقتا للادا
والاصل بقا الشي على ما كان فلا يجب نيه القضا واما قوله قد تضيق الوقت عليه بظنه وقد خرج عن ذلك الوقت فيكون الفعل
بعده قضا فباطل لان الظن البين خطاه لا يؤثر ولكن تقرير كلام المصنف على هذا الوجه هو ان يقال ان اراد وجوب نيه
القضا فبعيد لان المختار جواز استعمال نيه القضا والادا كل مكان الاخر فوجوب نيه يكون بعيدا وللقاضي ان يقول
انه قضا بمعنى انه وقع خارج وقته بنا على الظن المعتبر وذلك لان الظن لو لم يكن معتبرا لم يكن عاصيا بتركه في اول الوقت لان
العصيان انما هو بسبب ظنه والتالي باطل بالاجماع فيلزم بطلان المقدم ولكن ان يجاب عنه بان الظن يعتبر ما لم يتبين خطاوه
فيكون هذا الظن معتبرا قبل ظهور الخطا فوجب العمل به فبتركه يكون عاصيا وبعد ظهور الخطا لم يعتبر فيكون الوقت غير مضيق
ثم قال المصنف ويلزم القاضي لو اعتقد المكلف قبل دخول الوقت انقضا الوقت وانه اذا لم يشتغل به انقضى الوقت فعصى بالتاخير
يكون ما فعله في وقته المقدر له شرعا بعد ان تبين خطا اعتقاده قضا لانه قد تضيق الوقت عليه بنا على اعتقاده فوقوعه
بعد ذلك الوقت في وقته المقدر له شرعا يكون خارجا عن وقته المضيق على زعم القاضي وقال بعض الشارحين انه
يرد على مذهب القاضي ان لا يعصي المكلف بترك الاتيان بالواجب في الباقي من الوقت وبتاخيره عنه لان القضا وقته موسع
ما لم يتعهد بالترك ولا يعصي اذا لم ياتي به في الوقت اذا ظن المكلف قبل الوقت دخوله وخروجه لو لم يشتغل به وليس كذلك فانه (عن اول قوله)
لا يجوز له الترك والتاخير بالاجماع فان كان مراد المصنف ما ذكرنا فلعله سقط من لفظه انه اولى من قوله يعصي وان اراده
غيره لم يتحقق ومن اخر مع ظن السلامه فمات فجاه في الوقت الموسع فالتحقيق انه لا يعصي اذ الواجب الموسع يجوز تركه في اول
الوقت مع عدم علمه بالعاقبه واذا كان تركه جايزا فكيف يعصي به وايضا اجمع السلف على عدم العصيان وقولهم انما يجوز التا(خير) (عدم؟)
بشرط سلامه العاقبه باطل لان العاقبه مستوره عنه فاذا سالناه وقال العاقبه مستوره واريد تاخير الواجب الموسع
عن اول الوقت فهل يجوز لي التاخير مع الجهل بالعاقبه او اعصي بالتاخير فلا بد له من جواب فان قلنا لا يعصي فلم يأثم بالموت
الذي ليس اليه وان قلنا يعصي فهو خلاف معنى الواجب الموسع وان قلنا ان كان في علم الله تعالى انك تموت قبل الفعل فانت
عاص بالتاخير وان كان في علمه تعالى انك تعيش الى الاخر فلا التاخير معقول وما يدريني ماذا في علم الله تعالى وما فتوانا في حق الجاهل
فلا بد من الحكم بالتحليل او التحريم فلم يبق الا ان نقول يجوز له التاخير بشرط ان يغلب على ظنه انه يبقى بعد ذلك الوقت سواء بقي
او لم يبق وهذا بخلاف ما وقته العمر كالحج فانه لو اخر مع ظن السلامه ومات يعصي بالتاخير لان البقا الى سنه اخرى ليس بغالب
على الظن ولهذا قال ابو حنيفه رحمه الله لا يجوز تاخير الحج الى سنه اخرى واما تاخير الصوم الى شهر او شهرين جايز لانه
لا يغلب على الظن الموت الى هذه المده والشافعي رحمه الله يرى البقا الى السنه الثانيه غالبا على الظن في حق الشاب الصحيح
الشيخ اصل مسله ما لا يتم الواجب الا به وكان مقدورا شرطا شرعيا واجب والاكثر وغير شرط كترك الاضداد في الواجب
وفعل الضد في المحرم وغسل جزء من الراس وقيل لا فيهما شرح المسله الرابعه في ان ما لا يتم الواجب الا به هل هو واجب
ام لا اعلم ان ما لا يتم الواجب الا به لا يخلو اما ان يكون مقدورا للمكلف ام لا والثاني كالقدره على الفعل وكاليد في الكتابه
والرجل في المشي وحضور الامام الجمعه وحضور تمام العدد فانه لا يكون واجبا بل عدمه يمنع الوجوب الا على مذهب من
جوز تكليف المحال والاول وهو ما يكون مقدورا للمكلف هو محل النزاع في المسله وهو لا يخلو اما ان يكون شرطا شرعيا للواجب
كالوضو للصلاه او لا يكون شرطا شرعيا والمختار عند المصنف ان وجوب الشي مطلقا اي من غير تقييده بوجوب شي من مقدماته
يوجب وجوب الشرط الشرعي دون غيره وعند اكثر الاصوليين انه يوجب وجوب الشرط ويوجب وجوب غير الشرط سواء كان
غير الشرط سببا كالنار للاحراق او غير سبب كترك ضد الواجب الذي لا يتم

الواجب الا به او فعل ضد فى المحرم الذى لا يتم ترك الحرام الا به او طريق الاتيان بالواجب كغسل جزء من الراس لغسل الوجه فانه لا يمكن غسل الوجه الا بغسل جزء من الراس او طريق الى العلم باتيان الواجب كالاتيان بخمس صلوات اذا ترك واحده منها ولم يعرفها بعينها وقيل لا ايهما اى وجوب الشى مطلقا لا يوجب وجوب واحد من الشرط وغيره اصل لنا لو لم يجب الشرط لم يكن شرطا وفى غيره لو استلزم الواجب وجوبه لزم تعقل الموجب له ولم يكن تعلق الوجوب لنفسه ولامتنع التصريح بغيره ولعصى بتركه ولصح قول الكعبى فى نفى المباح ولوجبت نيته شرح لما فرغ عن تحرير المذاهب اقام الدليل على ان ما لا يتم الواجب الا به ان كان شرطا فهو واجب وان كان غير شرط فليس بواجب اما الاول فتقريره ان يقال لو لم يكن الشرط واجبا لم يكن هو شرطا والتالى باطل لانه خلاف المفروض بيان الملازمة ان الشرط اذا لم يكن واجبا جاز تركه واذا تركه فلا يخ اما ان يكون الفعل مامورا به اولا والثانى باطل والا يلزم ان يكون الشى مقيدا بوقت وجود الشرط وهو خلاف المفروض والاول لا يخ اما ان يكون الفعل ممكن الحصول عند عدم الشرط اولا والثانى باطل والا يلزم تكليف ما لا يطاق فتعين الاول فلا يكون شرطا واما الثانى فمن سته وجوه الاول انه لو استلزم الواجب وجوب غير الشرط مما لا يتم الا به لزم تعقل الموجب اى الامر لغير الشرط لاستحاله ايجاب الشى مع الذهول عنه والتالى باطل فان الموجب للشى قد يغفل عما يتوقف عليه فيلزم بطلان المقدم الثانى انه لو استلزم الواجب وجوب غير الشرط لم يكن تعلق الوجوب الذى هو طلب الوجود مع منع النقيض بغير الشرط لنفس الوجوب اذ لنفس ذلك الغير لان اللفظ كثيرا ما التوقف تعلق الوجوب على تعلقه بملزومه والتالى باطل لان الطلب لا يعقل تعلقه لشى غير المطلوب فيلزم بطلان المقدم الثالث انه لو استلزم الواجب وجوب غير الشرط لامتنع التصريح بعدم وجوبه اى امتنع التصريح بان غير الشرط لا يكون واجبا لانه يناقض الحكم بكون الواجب مستلزما لوجوبه والتالى باطل للقطع بانه يصح ان يقول الشارع اوجبت عليكم غسل الوجه وما اوجبت عليكم غسل شى من الراس الرابع لو كان الواجب مستلزما لوجوب غير الشرط لعصى المكلف بتركه والتالى باطل فالمقدم مثله اما الملازمه فظاهر واما بطلان التالى فلان تارك الصوم يكون عاصيا بترك الصوم لا بترك امساك جزء من الليل الخامس انه لو استلزم وجوبه لصح قول الكعبى فى نفى المباح فى الشرع والتالى باطل لما سنذكر فالمقدم مثله بيان الملازمه ان المباح يحصل به ترك الحرام وما يحصل به ترك الحرام يكون واجبا السادس انه لو كان غير الشرط مما لا يتم الواجب الا به واجبا لوجب نيته لانه عباده شرعيه والتالى باطل بالاجماع فيلزم بطلان المقدم ولقائل ان يقول على الاول لا نسلم لزوم تعقل الموجب له وانما يلزم ان لو كان الوجوب بالاصاله اما اذا كان بالتبعيه فلا وايضا اسلمناه لكنه منقوض بوجوب الشرط وعلى الثانى ان اراد بالتعلق لنفسه التعلق بالاصاله فلا نسلم استحاله التالى فان تعلق الوجوب بالمقدمات ليست بالاصاله بل بالتبعيه لتعلق الوجوب بملزومها اولا وبواسطه الملزوم يتعلق بها وان اراد به ان تعلق الوجوب الفرعى بالمقدمات ليس من مقتضاه فمنعه ظاهر فان الوجوب الاول يتعلق بالشى ثم نشا منه الوجوب الثانى فيتعلق الوجوب الثانى الفرعى بالمقدمات لذاته وايضا منقوض بوجوب الشرط وعلى الثالث ان غسل جزء من الراس ليس بواجب على كل احد اذ الوجوب عندهم انما يكون بالنسبه الى العاجز عن الاتيان بغسل الوجه دون غسل جزء من الراس لا القادر وعند ذلك فالملازمه ممنوعه فى صوره القادر ونفى التالى فى صوره العاجز وبه خرج الجواب عن الرابع ويقال على الرابع لا نسلم الملازمه فان ترك الواجب بالذات لا ان الواجب بالذات لا يتم بدونه فيكون ترك سبب للعصيان على انه منقوض بوجوب الشرط وعن الخامس انه يلزم نفى المباح ان لم يحصل ترك الحرام الا بفعل المباح اما اذا حصل بغيره فلا لانه ح لا يكون المباح مقدمه للواجب وعن السادس لا نم الملازمه وانما يلزم ان لو كان غير الشرط مقصودا بالذات اما اذا كان مقصودا بالعرض فلا اصل قالوا لو لم يجب لصح دونه ولما وجب التوصل الى الواجب والتوصل واجب بالاجماع واجيب ان اريد بلا بد منه فمسلم وان اريد به مامور به فاين دليله وان سلم الاجماع ففى الاسباب بدليل خارجى شرح اعلم ان القائلين بان وجوب الشى يستلزم وجوب ما لا يتم الا به سواء كان شرطا او غيره قد تمسكوا بوجهين احدهما انه لو لم يجب ما يتوقف عليه الواجب شرطا كان او غيره لصح الفعل الواجب دونه والتالى باطل فالمقدم مثله اما الملازمه فلان الاتى بالفعل الواجب يكون اتيا بجميع ما وجب عليه ولا اتيان بجميع ما وجب عليه يوجب الصحه ولانه لو لم يكن الفعل صحيحا دونه لزم تكليف ما لا يطاق على تقدير عدمه ولما كان التطبيق بالصحه باطلا كان القول بعدم صحه الفعل دونه باطلا واما استثنا التالى فبالاتفاق الثانى لانه لو لم يجب ما يتوقف عليه الواجب شرطا كان او غيره لما وجب التوصل الى الواجب لكن التوصل الى الواجب به والتقدير انه ليس بواجب والتالى باطل بالاجماع فيلزم بطلان المقدم اجاب المصنف عنه بانه ان ارادوا بقولهم انه لا يصح الواجب بدونه فى نفى تالى الملازمه الاولى وبقولهم وجب التوصل به الى الواجب فى نفى تالى الملازمه الثانيه انما لا يتم الواجب الا به لا بد منه فى تحصيل الواجب فنفى التالى مسلم ولكن لا نم صدق الملازمه فانه

يجوز

بالنسبه الى افراده وان لم يشترك فى مفهومه كثيرون فهو الجزئى مثل زيد وهذا الانسان والجزئى يقال على المندرج تحت الكلى ويسمى جزئيا اضافيا والنوع الاضافى مثل الانسان جزئى بالمعنى الثانى لانه مندرج تحت كلى وهو الحيوان والكلى اما ذاتى ان لم يخرج عن حقيقه الشى مثل الحيوان بالنسبه الى الانسان واما عرضى ان خرج عن حقيقته مثل الضاحك بالنسبه الى الانسان وقد تقدم فى المنطق بحث الذاتى والعرضى اصل الثانى من الاربعه متباينه شرح الثانى من الاقسام الاربعه وهو ان يتعدد اللفظ والمعنى جميعا وتسمى تلك الالفاظ متباينه لمباينه كل واحد منها مباين للاخر فى معناه مثل الفرس والبقر والحمار اصل الثالث ان كان حقيقه للمتعدد فمشترك والا فحقيقه ومجاز شرح القسم الثالث من الاربعه وهو ان يتحد اللفظ ويتعدد المعنى ان كان اللفظ حقيقه للمتعدد اى يكون موضوعا بازاء كل منها وضعا اولا فمشترك مثل العين بالنسبه الى معانيه فانه موضوع بازاء كل واحد منها وضعا اولا والا اى وان لم يكن اللفظ حقيقه للمتعدد اى لا يكون موضوعا بازاء كل واحد منها وضعا اولا بل يكون موضوعا لاحدها ثم نقل الى الباقى لمناسبه فحقيقه بالنسبه الى المعنى الموضوع له ومجاز بالنسبه الى المنقول اليه كالاسد فانه بالنسبه الى الحيوان المفترس حقيقه وبالنسبه الى الشجاع مجاز اصل الرابع مترادفه وكلها مشتق وغير مشتق صفه وغير صفه شرح القسم الرابع من الاربعه وهو ان يتعدد اللفظ ويتحد المعنى وتسمى مترادفه كالليث والاسد والغضنفر فان كل واحد منها وضع للحيوان المفترس وكل واحد من الاقسام الاربعه مشتق ان دل على ذى صفه معينه والا فغير مشتق مثال المشتق ضارب وعالم وغير المشتق الانسان والعلم وايضا كل واحد منها صفه ان دل على معنى قائم بذات كالضاحك والعالم والحيوانيه والا فغير صفه كالجسم والانسان والبلد طلب امثلتها من الاقسام الاربعه ولما فرغ عن ذكر الاقسام الاربعه للمفرد شرع فى المسائل المتعلقه بها وهى سته عشر اثنان منها متعلقان بالمشترك احدهما انه هل يكون واقعا فى اللغه ام لا والثانيه انه هل يكون واقعا فى القران على تقدير وقوعه فى اللغه ام لا اصل مسئله المشترك واقع على الاصح لنا ان القرء للطهر والحيض معا على البدل من غير ترجيح شرح المشترك هو اللفظ الواحد الموضوع لعده معان وضعا اولا فقوله اللفظ كالجنس للمشترك وغيره وقوله الواحد الموضوع لعده معان يخرج عنه الالفاظ المتباينه والمتواطئه والمشككه لانها لم توضع لعده معان بل لمعنى واحد وان كان ذلك المعنى مشتركا بين الافراد وقوله وضعا اولا يخرج عنه الالفاظ المنقوله والمجازيه فانها وان كانت موضوعه لعده معان لكن لا وضعا اولا واعلم ان المشترك اما ان يكون واجبا او ممكنا او ممتنعا والممكن اما ان يكون واقعا اولا فهذه اربع احتمالات وقال بكل واحد منها قايل الا انه لا فرق بين كونه ممكنا واقعا وبين كونه واجبا عند المحقق وذلك لان الوجوب ههنا بالغير اذ لا معنى للوجوب بالذات اصلا والممكن الواقع هو الواجب بالغير لان الممكن ما لم يجب صدوره عن الغير لم يقع فح لا فرق بينهما وكذا بين الممكن الغير الواقع والممتنع فمثل ما ذكرنا فيكون الاحتمالات الاربع راجعه الى الوقوع والى عدمه فلذلك لم يتعرض المصنف الا لهما وذكر دليل القائلين بالوجوب على الوقوع وقد علم باستقرا كلامه فى هذا المختصر انه يشير بلفظ لنا الى الدليل الصحيح على مطلوبه وبلفظه استدل الى الدليل الفاسد على مطلوبه وبلفظ قالوا الى دليل المذهب الباطل والاصح عنده ان المشترك واقع فلهذا قال لنا وتقرير دليله ان القرء وضع للطهر والحيض معا على البدل يعنى انه وضع لكل واحد منهما من غير ترجيح احدهما على الاخر لاتفاق اهل اللغه على ان القرء للطهر والحيض معا على البدل من غير ترجيح ولانا اذا سمعنا القرء لم يفهم احدهما على التعيين وبقى الذهن مترددا ولو كان اللفظ متواطيا او حقيقه فى احدهما ومجازا فى الاخر لما كان كذلك فح يكون مشتركا بينهما وما قيل من انه يجوز ان يكون موضوعا لاحدهما ثم نقل الى الثاني بطريق المجاز وخفى ذلك احتمال بعيد لان الكلام على

وجه لا يعلم احد من اهل اللغه مع تصايا العمر في الاستقصاء مستبعد والدلايل اللغويه لا يكفي يجب ان ينتهي الى القطع
المانع من الاحتمالات البعيده بل يكفي فيها الاولى والاقرب **اصل** واستدل لو لم يكن لخلت اكثر المسميات
لانها غير متناهيه **شرح** هذا هو الدليل الفاسد على مطلوبه وتقريره ان يقال لو لم يكن المشترك واقعا
لخلت اكثر المسميات ~~لانها غير متناهيه~~ عن الالفاظ والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمه ان المعاني غير
متناهيه لان من جملتها الاعداد والروايح وهي غير متناهيه والالفاظ لكونها مركبه من الحروف المتناهيه فاذا وزعت
على المعاني بحيث وضع كل واحد بازاء واحد فقط لزم خلو اكثر المسميات عن الالفاظ واما انتفا اللازم فلان
الحاجه ماسه الى التعبير عنها بالالفاظ فلا بد من وضعها **اصل** واجيب بمنع ذلك في المختلفه والمتضاده
ولا يفيده في غيرها ولو سلم فالمتعقل متناه وان سلم فلا نسلم ان المركب من المتناهي متناه واسند باسما
العدد وان سلم منعت الثانيه ويكون كانواع الروايح **شرح** لما كان الدليل المذكور فاسدا ذكر
بيان فساده وتقريره ان يقال لا نسلم صدق الملازمه قوله لان المعاني غير متناهيه قلنا ان اردتم
بكون المعاني غير متناهيه ان المعاني المتضاده وهي الامور التي حقيقتها الوجوديه التي يمتنع اجتماعها
على محل واحد في زمان واحد كالسواد والبياض والحمره والمختلفه وهي الامور التي حقيقتها مختلفه ولا
يمتنع اجتماعها في محل كالحركه والبياض والضحك والكتابه غير متناهيه فلا نسلم انها غير متناهيه وان
اردتم به ان غير المتضاده والمختلفه اعني المتماثله وهي الامور المتفقه الحقايق كافراد الانواع الحقيقيه
غير متناهيه فنسلم انها غير متناهيه ولكن لا يفيد عدم تناهيها في بيان الملازمه اذ يكفي ان يوضع اللفظ بازاء
الحقيقه المشتركه بالتواطي ولا يلزم خلوها عن الاسماء ضروره تناول اللفظ الموضوع للحقيقه المشتركه بينها
اياها ولئن سلمنا ان المختلفه والمتضاده غير متناهيه وان المتماثله لا يكفي وضع اللفظ بازاء الحقيقه المشتركه
بينها فلا نسلم انما يجب ان يوضع اللفظ غير متناه وذلك لانه انما يجب ان يوضع اللفظ له لا بد وان يكون
متعقلا اذ غير المتعقل لا يمكن ان يوضع اللفظ له والمتعقل منها متناه لامتناع احاطه الذهن بالامور
لانها مركبه من الحروف المتناهيه قلنا لا نسلم ان المركب من المتناهي متناه وسنده ان اسما العدد متناهيه
والمركب منها غير متناه ولئن سلمنا ان المركب من المتناهي متناه حتى يلزم صدق الملازمه لكن لا نسلم
انتفا التالي واليه اشار بقوله وان سلم منعت الثانيه يعني المقدمه الثانيه وهي استثنا نقيض التالي
كان من الجايز خلو اكثر المسميات عن الالفاظ كانواع الروايح فان اكثرها خال عن الالفاظ **اصل**
واستدل لو لم يكن لكان الموجود في القديم والحادث متواطيا لانه حقيقه فيهما واما الثانيه فلان
الموجود ان كان الذات فلا اشتراك وان كان صفه فهي واجبه في القديم فلا اشتراك **شرح** هذا دليل
اخر فاسد على مطلوبه وتقريره ان يقال لو لم يكن المشترك واقعا لكان صدق الموجود على القديم اي
الباري تعالى وعلى الحادث اي المخلوقات بطريق التواطو والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمه فلان
الموجود حقيقه فيهما اذ لو كان مجازا في احدهما جاز سلبه عنه اذ من علامات المجاز صحه السلب لكن لم يجز
سلبه عن واحد منهما بالاتفاق واذا كان الموجود حقيقه فيهما ولا يكون مشتركا بينهما اشتراكا لفظيا

على القدير

على التقدير المذكور يكون متواطيا ضروره انحصار اطلاق اللفظ على المعنيين بطريق الحقيقه في الاشتراك
اللفظي والمعنوي فاذا انتفى احدهما تحقق الاخر واما بيان انتفاء التالي واليه اشار بقوله واما الثانيه
فلان الموجود ان كان الذات اي عين ماهيه القديم والحادث لم يكن مشتركا بينهما من حيث المعنى لان ذات كل
واحد منهما مخالفه بالحقيقه لذات الاخر فلا يكون متواطيا وان كان صفه اي للقديم والحادث فهي واجبه في القديم وممكنه
في الحادث فلا يكون الموجود فيهما بمعنى واحد لانه لو كان فيهما بمعنى واحد لم يكن واجبا في احدهما وممكنا في الاخر فلا يكون
متواطيا **اصل** واجيب بان الوجوب والامكان لا يمنع التواطو كالعالم والمتكلم **شرح** تقرير الجواب
ان يقال لا نم انتفا التالي قوله اذا كان صفه واجبه في القديم وممكنه في الحادث لم يكن مشتركا بينهما من حيث المعنى قلنا
لا نم ان الوجوب والامكان يمنع اشتراك الموجود من حيث المعنى وذلك لان الموجود اذا كان صفه لذات القديم والحادث
كان معنى كونه واجبا ان ذات القديم من حيث هي هي تقتضي تلك الصفه ومعنى كونه ممكنا ان ذات الممكن من حيث هي لا تقتضي تلك فيجوز ان
تكون صفه واحده مشتركه بين الماهيتين المختلفتين في الحقيقه اعني القديم والحادث ويقتضي احدهما لذاته تلك الصفه فتكون
واجبه فيه والاخرى لا تقتضي لذاتها تلك الصفه فتكون ممكنه فيها مع ان تلك الصفه مشتركه بينهما من حيث المعنى كالعالم
والمتكلم فان كل واحد منهما مشترك بين القديم والحادث من حيث المعنى ويكون الواجب مقتضيا لوجوبه والممكن لا يقتضي
وجوبه بل يقتضي امكانه فظهر ان وجوب الموجود في القديم وامكانه في الممكن لا يقتضي عدم اشتراك الموجود فيهما
من حيث المعنى فلا يمتنع ان التواطو هكذا الجواب ان تم هذا الموضع **اصل** قالوا لو وضعت لاختل المقصود من الوضع
لما فرغ عن ذكر ما هو الاصح عنده شرع في ذكر المذهب الباطل وهو عدم وقوع المشترك وتوجيه دليلهم ان يقال لو وضعت
الالفاظ المشتركه لاختل المقصود من الوضع واللازم باطل فالملزوم مثله اما بطلان اللازم فلانه لو اختل المقصود لكان موديا
الى المفاسد وما يكون موديا الى المفاسد وجب ان لا يكون واما بيان الملازمه فلان المقصود من الوضع هو التفاهم
التفصيلي حاله التخاطب واذا كان اللفظ مشتركا لم يحصل التفاهم لجواز ان لا يفهم المخاطب حاله اطلاق اللفظ المشترك مراد
المتكلم او يفهم غير مراده **اصل** قلنا يعرف بالقراين وان سلم فالتعريف الاجمالي مقصود كالاجناس **شرح**
منع المصنف الملازمه بان قال لا نم ان اللفظ اذا كان مشتركا لم يفهم المخاطب المعنى المراد لجواز ان يعرف مراد المتكلم
بالقراين وان سلم انه لا يفهم المراد لكن لا نم ان المقصود من الوضع في جميع المواضع هو الفهم التفصيلي لجواز ان يكون التعريف
الاجمالي مقصودا في بعض الصور كما في اسما الاجناس فانها تدل على ما وضعت له اجمالا ولا تدل على تفاصيل ما تحته **اصل**
مسله ووقع في القران على الاصح لقوله تعالى ثلثه قروء عسعس لاقبل وادبر **شرح** المسله الثانيه ان المشترك على تقدير
وقوعه في اللغه هل هو واقع في القران ام لا والاصح انه واقع لقوله تعالى ثلثه قروء وقد بين في المسله الاولى ان القرء مشترك
وقوله تعالى والليل اذا عسعس فانه بمعنى اقبل وادبر على سبيل الاشتراك ذكره الجوهري في الصحاح وغيره من اهل اللغه
اصل قالوا ان وقع مبينا طال بغير فايده وغير مبين غير مفيد **شرح** هذا دليل القايلين بعدم وقوعه في القران و
تقريره ان يقال لو وقع المشترك في القران لوقع اما مبينا بان يذكر معه قرينه تفيد المعنى المراد من المعاني الموضوع هو لها
حتما ايا لمعه قرره وهو الاظهار فيلزمه التطويل بغير فايده اذ يمكن ان يعبر عن ذلك المعنى بلفظ مفرد وضع له فقط
واما غير مبين فيكون غير مفيد لانه لم يحصل المقصود وهو الفهم التفصيلي وغير المفيد لا يقع به الخطاب والا لكان
عبثا والله تعالى منزه عنه **اصل** واجيب بان فايدته مثلها في الاجناس وفي الاحكام الاستعداد للامتثال
اذا بين **شرح** تقرير الجواب على الوجه الذي ذكره المصنف ان يقال لا نم انه اذا وقع غير مبين لم يكن مفيدا وانما يلزم
ذلك ان لو كانت الفايده منحصره في الفهم التفصيلي وهو ممنوع لان غير المبين في القران ان كان في غير الاحكام ففايدته مثل الفايده
في اسما الاجناس وهو الفهم الاجمالي وان وقع في الاحكام ففايدته الاستعداد للامتثال اذا بين ولما فرغ عن المسايل المتعلقه
بالمشترك شرع في المسايل المتعلقه بالترادف وهي ثلثه **اصل** مسله المترادف واقع على الاصح

وشبع وجلوس وقعود ش المسأله الاولى في ان المترادف واقع اولا الاصح انه واقع والترادف هو توارد
الالفاظ الداله على شي واحد وحدة الاعتبار يخرج المتباينين كالسيف والصارم فانهما دلا على شي واحد باعتبارين باعتبار والكلام
احدهما على الذات والاخر على الصفه ولا حاجة الى تقييد الالفاظ بالمفرده احترازا من توارد الحد والرسم
او الاسم فان اعسار دلالتها مختلف ودليل وقوعه ان الاسد والسبع من اسما الحيوان المفترس والجلوس والقعود
اسمان للهيئه المخصوصه ولا نعني بالمترادف الا هذا ص قالوا لو وقع لعري عن الفائده ش
هذا دليل القائلين بعدم الوقوع وتقريره ان المترادف لو وقع لعري عن الفائده والتالي باطل فالمقدم
مثله بيان الملازمه ان الغرض من الوضع انما هو تحصيل الفائده بالمراد عند السامع وهي الفائده تحصل بوضع احد اللفظين الاخرى
فيكون وضع اللفظ عاريا عن الفائده واما انتفا التالي فلانه لا يليق بالواضع ان يضع لفظا عاريا عن الفائده ص
قلنا فائدته التوسعه وتيسير النظم والنثر للروي او الزنه وتيسير التجنيس والمطابقه ش تقرير الجواب
ان يقال لا نسلم الملازمه قوله لان الغرض من الوضع تحصيل الفائده بالمراد عند سماع اللفظ قلنا لا نسلم ان الفائده
منحصره فيما ذكرتم فان لوضع اللفظ فوايد منها التوسعه وهي تكثير الطرق الموصله الى الغرض ليتمكن من تاديه
المقصود باحدى العبارتين عند نسيان الاخرى ومنها تيسير النظم لانه قد يمتنع وزن البيت وقافيته
مع بعض اسما الشي ويصح مع اسم اخر بسبب موافقته للروي والزنه وكذا تيسير النثر والروي حرف القافيه الذي
يبنى عليه القصيده كاللام في قول امري القيس قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل والقافيه هي اخر كلمه في
البيت نحو منزل في المثال المذكور ومنها تيسير التجنيس وهو تشابه الكلمتين في اللفظ نحو جُبَّة رُحْبَه وجبه
البُرْدِ جُنَّةُ البَرْدِ بان يحصل التجنيس باحد اللفظين دون الاخر وتيسير المطابقه وهي الجمع بين المتضادين كقوله
تعالى فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا وقوله عز وعلا تؤتي الملك من تشا وتنزع الملك ممن تشا وتعز من تشا وتذل من تشا
ولا مدخل في تيسير المطابقه لهذا المعنى للمرادف الا ان يفسر المطابقه بالجمع من الضدين بحيث يكون احدهما
موازنا للاخر كقول بعضهم فلا الجود يُفني المال والجد مُقبِلٌ ولا البخل يُبقي المال والجد مُدبِرُ فحينئذ يكون له
مدخل في تيسيرها ص قالوا تعريف المعرف ش هذا دليل اخر على عدم وقوعه تقريره انه لو
وقع المرادف لزم تعريف المعرف لان التعريف يحصل باللفظ الواحد فلو وضع لفظ ثان لكان ذلك اللفظ معرفا
لما عرفه الاول وتعريف المعرف غير جايز اذ لا فائده فيه ص قلنا علامه ثانيه ش تقرير الجواب
ان يقال ان اللفظ علامه للمعنى لا معرف له ويجوز ان ينصب لشي واحد علامات ص مسأله الحد والمحدود
ونحو عطشان نطشان غير مترادفين على الاصح لان الحد ينزل عن المفردات ونطشان لا يفرد ش
المسأله الثانيه في ان الحد والمحدود والمتبوع والتابع هل هما مترادفان ام لا الاصح انهما غير مترادفين
مثال الحد والمحدود الحيوان الناطق والانسان والمتبوع والتابع لفظان يكون الاول منهما موضوعا للمعنى
والثاني تبعه ولا يفرد ويكون على زنة الاول نحو عطشان نطشان وخراب يباب وقيل كل واحد منهما
موضوع لذلك المعنى الا ان الثاني لا يفرد والدليل على انهما غير مترادفين اما الحد والمحدود فلان
مفهوم المحدود مغاير لمفهوم الحد لان مفهوم المحدود الماهيه من حيث هي ومفهوم الحد اجزاوها فلا يكونان
مترادفين لان مفهوم المترادفين متحد اما التابع والمتبوع فلان التابع نحو نطشان لا يفرد بالذكر وكل واحد
من المترادفين متحد اما التابع يفرد بالذكر ص مسأله يقع كل من المترادفين مكان الاخر لانه

مسأله قال الامدي يجوز ان يكون المحرم احد امرين لا بعينه عندنا خلافا للمعتزله ثم احال الكلام
في ذلك على مسأله الواجب المخير وتبعه عليه ابن الحاجب وكذا الامام فخر الدين الرازي وزاد بان
قال النهي عن اشيا اما على الجمع او عن الجمع واما عنهما على البدل او عن البدل ومثل النهي عن الجمع
بان يقول لا تجمع بين كذا وكذا فله فعل احدهما لا بعينه ومثله النهي عن البدل بان يقول
لا تفعل هذا ان فعلت ذاك فعلوز كل واحد منفرده عنه الاخر ومثل بعضهم ذلك بالنهي عن
الجمع بين المراه وعمتها او خالتها والجمع بين الاختين وكذا الامام انتقا بالنسبه الى اصل التزويج
فاذا تزوج احدهما حرمت الاخرى على البدل بخلاف الاختين والمراه مع عمتها او خالتها فان
المحرم الجمع بينهما فقط وقد استشكل القرافي القول بان النهي يرد مع التخيير بين امرين
فصاعدا وفرق بينه وبين الامر بواحد من اشيا بان الامر هنا يتعلق بمفهوم احدهما
الذي هو قدر مشترك بينها لصدقه على كل واحد منها ومتعلق التخيير الخصوصيات
كما في ايجاب رقبه مطلقه في العتق لا يلزم منه ايجاب رقبه معينه واما النهي فانه
متعلق بمشترك حرمت افراده كلها ويلزم منه من تحريم المشترك تحريم الخصوصيات
ثم اجاب عن الجمع بين الاختين ونحوهما بان التحريم انما تعلق بالمجموع عينا والماهيه
تعدم بانعدام جزء منها قلت والظاهر ان هذا مرادهم بتحريم واحد من اشيا
لا ذلك الذي استشكله وهو الكلي المشترك لان من المحال عقلا ان يفعل الانسان
فردا من جنس او نوع او كلي مشترك من حيث الحمله ولا يفعل ذلك المشترك المنهي عنه
فان الكلي مندرج في الجزئي بالضروره ولا اشكل على هذا التاويل اخا لهم الكلام في هذه على الكلام
في الامر بواحد من اشيا انتهى وهذا منقول من قواعد العلاي واعلم ان القرافي فرق بين الامر
ومن شرح العلامه تاج الدين السبكي للمختصر
المبهم بواحد من اشيا والنهي المخير بان الامر يتعلق بمفهوم احدها والخصوصيات متعلق
التخيير ولا يلزم من ايجاب المشترك ايجاب الخصوصيات واما النهي فانه اذا تعلق المدرك
بالمشترك لزم منه تحريم الخصوصيات لانه لو دخل منه فرد الى الوجود لدخل في ضمنه
المحرم ووقع المحذور هذا اذا حرم الجنس يلزم تحريم السمين منه والهزيل والطويل الافراد
والقصير وتحريم الجمع بين الاختين ونحوه انما اتى في المجموع عينا لا المشترك بين الافراد
فالمطلوب منه ان لا يدخل ماهيه المجموع في الوجود والماهيه تعدم بانعدام جزء
منها فاي اخت تركها خرج عن عهده المجموع فليس كالامر بالواجب المخير
هذا ما قاله بالدليل الاملاي رضي الله عنهما وعن لهما

بجواز ان لا يكون منه بد مع انه لا يكون مامورا به وان ارادوا به انه مامور به فاين دليلهم على هذا وان سلم ان
التوصل الى الواجب واجب لكنه انما يصح ذلك في القول في الاسباب بدليل خارجي وهو الاجماع لا لنفس وجوب الفعل
وفي هذا الجواب نظر من وجهين اما اولا فلانه كما لا بد منه ممتنع تركه وكل ما هو ممتنع تركه فهو واجب وكل واجب فهو
مامور به واما ثانيا فلان الفرق بين الاسباب وغيرها بانها يجب التوصل بها الى الواجب دون غيرها تحكم محض اذا عرفت
ذلك فاعلم ان الحق ما ذهب اليه المجمعون وهو ان ما لا يتم الواجب الا به شرطا كان او غيره فهو واجب بيانه
ان ايجاب الشي مطلقا ايجاب له على كل حال فان لم يكن مقتضيا لوجوب المقدمه وكان واجبا عليه حال عدم المقدمه
لزم التكليف به حال عدمها وهو محال فان قيل لا نم لزوم التكليف به حال عدم المقدمه وانما يلزم ذلك ان لو كان عدم
وجوب المقدمه يوجب عدمها وهو ممنوع اجيب بان ايجاب الشي مطلقا يستلزم ايجابه في جميع الاحوال ومن جملتها الحاله
التي عدمت فيها المقدمه فيلزم ايجابه حال عدم المقدمه وهو تكليف بالمحال وايضا عدم ايجاب المقدمه وان لم يوجب عدمها
لكن يجوز ويلزم منه جواز المحال فان قيل لا نم ان ايجابه مطلقا يستدعي ايجاب المقدمه اذ من الجائز تقييده بوقت حصول
المقدمه فان قلت انه خلاف الظاهر من غير دليل لورود الامر مطلقا وذلك غير جائز قلت يلزمكم ايضا خلاف الظاهر
لانك توجب المقدمه من غير دلالة ايجاب الشي عليه فالجواب ان ايجاب المقدمه امر لم يدخل عليه اللفظ لا نفيا ولا اثباتا
فلم يكن خلاف الظاهر والتقييد بوقت وجوب المقدمه ينفيه اللفظ لان المطلق يقتضي الوجوب على كل حال فتقييده بوقت وجود
الشرط ينافيه فيكون خلاف الظاهر لان خلاف الظاهر اثبات ما ينفيه اللفظ او رفع ما اثبته اللفظ وما لا يدل اللفظ عليه
لا يكون اثباته ونفيه مخالفا للظاهر اصل مسئله يجوز ان يحرم واحد لا بعينه خلافا للمعتزله وهي كالمخير ش
لما فرغ من احكام الواجب شرع في احكام الحرام وذكرها في مسئلتين الاولى انه يجوز ان يحرم واحد لا بعينه من اشيا متعدده
ام لا فقال الاصحاب نعم وقالت المعتزله لا لنا انه لا مانع عقلا اذ يجوز ان يقول السيد لغلامه لا تكلم زيدا او عمرا فقد
حرمت عليك احدهما لا بعينه ولم احرم عليك كلامهما جميعا ولا كلام واحد بعينه فليس المحرم مجموع كلاميهما ولا كلام احدهما
بعينه لتصريحه بنفيه فلم يبق المحرم الا كلام واحد منهما لا بعينه وطريق الخصم في الاعتراض وطريقنا في الجواب كالجواب في الواجب
المخير اصل مسئله يستحيل كون الشي واجبا حراما من جهة واحده الا عند بعض من يجوز تكليف المحال واما الشي الواحد
له جهتان كالصلاه في الدار المغصوبه فالجمهور تصح والقاضي لا تصح ويسقط الطلب عندها واحمد واكثر المتكلمين لا تصح ولا تسقط
ش المسئله الثانيه في ان الشي الواحد هل يجوز ان يكون واجبا حراما ام لا الواحد لا يخلو من ان يكون واحدا بالنوع او بالشخص
والاول كالسجود مثلا فانه نوع واحد من الافعال ذو اشخاص كثيره يجوز ان ينقسم الى الواجب والحرام ويكون بعض افراده واجبا
كالسجود لله وبعضها حراما كالسجود للصنم ولا امتناع في ذلك والثاني وهو الواحد بالشخص فان كان ذا جهة واحده يستحيل كونه واجبا
حراما لتنافيهما الا عند بعض من يجوز تكليف المحال ولم القائلون بجواز تكليف المحال عقلا وشرعا واما القائلون بامتناعه شرعا لا عقلا
فلا يجوزونه تمسكا بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها واما الشي الواحد الذي له جهتان كالصلاه في الدار المغصوبه فان الصلاه
في الدار المغصوبه ذات جهتين احديهما كونها صلاه والثانيه كونها غصبا وكل واحده من الجهتين معقوله بدون الاخرى فقد اختلفوا
فيه على ثلاثه مذاهب فذهب اكثر الفقهاء الى انه يجوز ان يكون حراما واجبا من جهتين فتصح الصلاه اذا اتي بها في الدار المغصوبه وهو
المختار عند المصنف وذهب القاضي الى انه لا يجوز ان يكون حراما واجبا من جهتين ولا يصح اذا اتي بها ويسقط الطلب عن المكلف
عند الصلاه لا بها وذهب احمد واكثر المتكلمين الى انه لا يجوز ان يكون حراما واجبا من جهتين ولا تصح اذا اتي بها ولا تسقط عنه
الطلب اصل لنا القطع بطاعة العبد وعصيانه بامره بالخياطه ونهيه عن مكان مخصوص للجهتين وايضا لو لم تصح لكان الاتحاد
المتعلقين اذ لا مانع سواه اتفاقا ولا اتحاد لان الامر للصلاه والنهي للغصب واختيار المكلف جمعهما لا يخرجهما عن حقيقتهما
ش لما فرغ عن تقرير الاقوال شرع في اقامة الدليل على مدعاه وبينه بوجهين احدهما القطع بجواز ذلك عقلا فانه
اذا قال السيد لعبده خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار فانه اذا خاط الثوب في الدار المنهي عنها يقطع بطاعته من وجه
انه خاط ومعصيته من جهة انه خاط في الدار فيكون فعل الخياطه مامورا به منهيا عنه من جهتين فكذا لا يجوز فيما نحن فيه من غير
فرق فان الصلاه مامور بها من حيث هي صلاه منهي عنها من حيث كونها في الدار المغصوبه الثاني انه لو لم يصح كون الصلاه في
الدار المغصوبه مامورا بها منهيا عنها لكان عدم الصحه لاتحاد متعلق الامر

والنهي اذ لا مانع ~~في الدار المغصوبة مأمورا بها منهيا عنها بان عدم الصحة لاتحاد متعلق الامر والنهي اذ لا مانع~~ سواه
بالاجماع والثاني باطل اذ لا اتحاد بين متعلقيهما لان متعلق الامر هو الصلاة ومتعلق النهي كونها في الدار المغصوبة و
احدهما عن الاخر واجيب بان المطلق الجمع بين الصلاة وبين كونها في الدار المغصوبة لا يخرجهما عن جنسيهما حتى يتحد الجهتان
وقد قيل على الوجه الاول لا نسلم ان الصلاة مامور بها فانه بعد الجمع بينها وبين كونها في الدار المغصوبة صارت هذه الصلاة
منهيا عنها ولا يمكن حصولها بدونه فيكون الصلاة منهيا عنها فلم يأت بالمامور بها وايضا الخياطة ان امر بها لكانت
فيها فهذه الخياطة فلا يكون شغل الحيز ممنوعا عنه فلا يكون نظير المتنازع فيه وان امر بها في الجملة ومنع العبد عن شغل المكان المخصوص وشغله
بالخياطة ممنوع عنها ولكن يعد العبد ممتثلا لانه فعل حسي لا يبطل بالمنع بخلاف الصلاة وعلى الثاني ان للمانع ان يقول
لا كلام في التغاير بل الكلام في ان الجمع اوجب للصلاة هذه منهيا عنها بمعنى ان تكون الصلاة مامورا بها وما ذكرت لا يدفعه
وقيل على الثاني ايضا ان الصلاة في الدار المغصوبة احد اجزائها الكون الذي هو الحركة والسكون وهذا الكون منهي عنه لانه
كون في الدار المغصوبة وهو منهي عنه واذا كان الجزء منهيا يكون الكل منهيا عنه بالضرورة ويمكن ان يجاب على الاول بان الصلاة
في الدار المغصوبة ليست مامورا بها من حيث انها صلاة مقيدة بكونها في الدار المغصوبة بل من حيث هي صلاة مطلقة والجهة
الكاملة لها بعد الجمع وان كانت منهيا عنها لا يكون نهيا موجبا لنهي الصلاة المطلقة ضرورة كونه غير لازمة لها لان الصلاة
المطلقة قد تحقق بدون تلك الجهة واذا كانت الصلاة المطلقة غير منهي عنها وقد اتى بها لانه قد اتى بالصلاة المقيدة
والمقيد يستلزم المطلق فيكون قد اتى بالمامور بها وعن الثاني ان السيد اذا امر العبد بالخياطة في الجملة ونهاه عن شغل المكان
المخصوص وقال ان ارتكبت النهي ضربتك وان امتثلت الامر اعتقتك فخاط الثوب في الدار يحسن من السيد ان يضربه و غيره
يعتقه ويقول اطاع بالخياطة وعصى بدخول الدار فالخياطة من حيث هي خياطة ممنوع عنها قطعا واما الفرق بانه انما يعد العبد
ممتثلا لانه فعل حسي لا يبطل بالمنع منه بخلاف الصلاة فضعيف لان المنع ليس عن الصلاة حتى يلزم ان لا يعد ممتثلا بل المنع
عن كونه في الدار المغصوبة وورود المنع من هذه الجهة لا يخرج من ان يكون موجبا لعدم وقوع الفعل على وجه الامتثال
او لا يكون موجبا واياما كان لا فرق بين خياطة العبد والصلاة في الدار المغصوبة في كونها واقعة على وجه الامتثال او غير
واقعة وبما ذكرنا اولا يعرف جواب ما قيل على الوجه الثاني ص واستدل لو لم يصح لما ثبتت صلاة مكروهة ولا صيام
مكروه لتضاد الاحكام واجيب بانه ان اتحد الكون منع والا لم يفد لرجوع النهي الى وصف منفك ش هذا استدلال على المذهب
المختار تقريره انه لو لم تصح الصلاة في الدار المغصوبة لما ثبتت صلاة مكروهة ولا صيام مكروه والتالي باطل لان الصلاة في
الامكنة التي نص الشارع على كراهتها فيها كمعاطن الابل والاودية والحمام صلاة مكروهة وكذا الصوم في يوم الشك
صوم مكروه فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمة انه لو استحال اجتماع التحريم والوجوب لاستحال اجتماع الوجوب والكراهة
لانه كما يكون التحريم ضدا للوجوب يكون الكراهة ايضا ضدا له اجاب المصنف عنه بان الكون اي الجهة التي
تعلق بها الوجوب والكراهة ان اتحد منع انتفاء التالي لانا لا نسلم ثبوت صلاة مكروهة يكون جهة وجوبها وكراهتها متحدة
ولا ثبوت صوم كذلك والا اي وان لم يتحد الكون اي الجهة المذكورة لم يفد الدليل لان النهي في الصلاة المكروهة راجع الى
وصف جائز الانفكاك عن الصلاة وهو التعرض لنفار الابل في اعطانها ولخطر السيل في بطن الوادي ولخوف الرشاش في
الحمام والامر راجع الى الصلاة مطلقا فيجوز تعلق الوجوب والكراهة بها من الجهتين المتغايرتين بخلاف الصلاة في الدار المغصوبة
فان الجهة التي تعلق النهي بها وهي كونها في الدار المغصوبة لا تنفك عن الصلاة فلم يلزم من ثبوت اجتماع الكراهة والوجوب
ثبوت اجتماع الوجوب والحرمة قيل ان جهة الوجوب الصلاة في الدار المغصوبة هي الصلاة المطلقة وكونها في الدار المغصوبة
وان كانت غير منفكة عن الصلاة المشخصة لكن جائزة الانفكاك عن الصلاة المطلقة وح لا فرق بين جواز اجتماع الوجوب
والكراهة في الصلاة المكروهة وبين جواز اجتماع الحرمة والوجوب في الصلاة في الدار المغصوبة اجيب بان الوصف المنهي
عنه في الصلاة المكروهة وصف منفك عن الصلاة المشخصة بخلاف الوصف المنهي عنه في الصلاة في الدار المغصوبة فانه غير
منفك عن الصلاة المشخصة وفيه نظر لان الفرق من هذه الجهة غير مفيد لان متعلق الوجوب في الدار المغصوبة هو الصلاة
المطلقة لا المشخصة ص واستدل لو لم تصح لما سقط التكليف قال القاضي وقد سقط بالاجماع لانهم لم يأمروهم بقضاء الصلوات
ورد بمنع الاجماع مع مخالفة احمد وهو اقعد بمعرفة الاجماع ش هذا استدلال اخر على المذهب المختار وتوجيهه ان يقال
لو لم تصح الصلاة في الدار المغصوبة لما سقط التكليف بها عن المكلف

والثاني

والثاني باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الصلاة اذا لم يكن صحيحة لم يكن الاتيان بها اتيانا بالمامور به والتكليف لم يسقط
بعدم اتيان المامور به واما بطلان التالي فلما قال القاضي من انه سقط التكليف بالاجماع والدليل على تحقق الاجماع ان السلف
لم يامروهم بقضاء الصلاة التي يصلى في الدار المغصوبة اجاب المصنف عنه بمنع الاجماع فان احمد قد خالف القاضي في سقوط
التكليف بالصلاة في الدار المغصوبة وهو اقعد بمعرفة الاجماع من غيره لانه قد بالغ في تفتيش النقليات ومع مخالفته لم يصح
دعوى انعقاد الاجماع ص قال القاضي والمتكلمون لو صحت لاتحد المتعلقان لان الكون واحد وهو غصب واجيب
باعتبار الجهتين بما سبق ش قال القاضي ابو بكر والمتكلمون لو صحت الصلاة في الدار المغصوبة لاتحد المتعلقان اي متعلق
الامر والنهي والتالي باطل والا لزم التكليف بالمحال فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمة ان الكون المخصوص الذي هو الصلاة هو مانع للصلاة
بعينه الكون الذي هو الغصب والكون الذي هو الغصب منهي عنه بالاتفاق فلو كانت الصلاة صحيحة لكانت مامورا بها
لان الصحة هي موافقة الامر فيكون ذلك الكون مامورا به فيكون متعلق الامر والنهي واحدا اجاب المصنف عنه بمنع
الملازمة بان قال لا نسلم انه لو صحت لاتحد المتعلقان وذلك لان الكون المخصوص له جهتان احدهما جهة الصلاة والاخرى
جهة الغصب ولا شك في تغاير الجهتين وجواز انفكاك احدهما عن الاخرى فباعتبار الجهة الاولى متعلق الامر وباعتبار
الجهة الثانية متعلق النهي قيل للقاضي ان يقول ان الصلاة من حيث هي صلاة لم ينفك الكون عن الجهة المنهي عنها وملزوم
المنهي منهي فهذه الصلاة من حيث هي صلاة منهية فلا يكون صحيحة واجيب عنه بانا لا نسلم ان الصلاة لم ينفك الكون عن الجهة
المنهية وذلك لان الجهة المنهية كون الفعل غصبا والصلاة يجوز انفكاكها عن كون الفعل غصبا ص قالوا لو صحت لصح صوم
يوم النحر بالجهتين واجيب بان صوم يوم النحر غير منفك عن الصوم بوجه فلا يتحقق جهتان او بان نهي التحريم لا تعدد فيه تعدد
الا بدليل خاص فيه ش قال القاضي والمتكلمون لو صحت الصلاة في الدار المغصوبة باعتبار الجهتين لصح صوم يوم النحر باعتبار
الجهتين والتالي باطل بالاجماع فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمة ان علة صحة الصلاة في الدار المغصوبة تعدد الجهة وتعدد
الجهة متحقق في صوم يوم النحر فيلزم صحة الصوم والا لزم تخلف المعلول عن العلة وهو محال اجاب المصنف عنه بوجهين احدهما
ان الجهتين في صوم يوم النحر احدهما الصوم والاخرى صوم يوم النحر وصوم يوم النحر غير منفك عن الصوم لانه خاص والعام
لا ينفك عن الخاص فلا يتحقق فيه جهتان يجوز انفكاك كل منهما عن الاخرى فيمتنع تعلق الامر والنهي به لان الامر والنهي انما يجوز
تعلقهما بشيء ذي جهتين اذا جاز انفكاك احدهما عن الاخرى والجهتان في الدار المغصوبة جاز انفكاك كل منهما عن الاخرى
لان الجهة المتعلقة للامر هي الصلاة والجهة المتعلقة للنهي كون الفعل غصبا ويمكن ان يتحقق الصلاة بدون كونها في الدار المغصوبة
وكذا كون الفعل في الدار المغصوبة يجوز انفكاكه عن الصلاة فيجوز تعلق الامر والنهي بالصلاة في الدار المغصوبة بخلاف صوم يوم
النحر لما بينا من الفرق الثاني ان نهي صوم يوم النحر نهي تحريم والمنهي عنه نهي التحريم لا تعدد فيه تعدد الجهتين الا بدليل
خاص فيه وانما قلنا لا تعدد في المنهي عنه نهي التحريم تعدد الجهتين لان نهي التحريم يقتضي الامتناع عن المنهي عنه واعتبار
تعدد الجهتين يقتضي جواز الاتيان به وهما متنافيان فاذا لا يجوز اعتبار الجهتين في نهي التحريم الا بدليل خارجي ولما
دل الدليل على صحة اعتبار جهة الصلاة وهو قوله تعالى اقيموا الصلاة ودل الدليل ايضا على اعتبار جهة الغصب وهو قوله
عليه السلام من غصب شبرا من الارض طوقه الله يوم القيامة اعتبر تعدد الجهتين في الصلاة ولم يعتبر في صوم يوم النحر
لعدم الدليل وايضا الاجماع على سقوط قضاء الصلوات التي صليت في الاماكن المغصوبة دل على اعتبار الجهتين في الصلاة
ولقائل ان يمنع الاجماع ويقول على الوجه الاول ان النهي عن الغصب بعد الجمع بينه وبين الصلاة يوجب النهي عن الصلاة
التي وقعت فيها وعن الثاني ان الدليل كما دل على اعتبار تعدد الجهة في الصلاة فقد دل على اعتبار تعدد الجهة في صوم
يوم النحر وذلك لان قوله تعالى كتب عليكم الصيام دل على اعتبار جهة وجوب الصوم ونهي رسول الله صلى الله عليه وسلم
عن صوم يومي العيد دل على اعتبار خصوصية يوم العيد فان الصوم من حيث هو صوم لا مفسدة فيه وقيل على الاول ايضا
ان لصوم يوم النحر جهتين كالصلاة في الارض المغصوبة احدهما الصوم والاخرى ايقاعه في ذلك اليوم فالصوم مامور به
في ذلك اليوم منهي عنه وح لو صحت الصلاة في الارض المغصوبة لصح صوم يوم النحر والتالي باطل فالمقدم مثله والجواب
عن الاول لا نسلم ان النهي عن الغصب بعد الجمع يوجب النهي عن الصلاة وانما يلزم ذلك لو لم يجز انفكاك الغصب الذي يتعلق النهي به عن الصلاة
وهو ممنوع وعن الثاني ان النهي عن صوم يوم النحر كان متعلقا بنفس صوم يوم النحر ولم يتصور انفكاك صوم يوم النحر عن صوم بخلاف النهي عن الصلاة

فانه اذا كان متعلقا بالغصب والغصب يجوز انفكاكه عن الصلاة اصل وامامي توسط ارضا مغصوبة فحظ الاصولي
فيه بيان استحالة تعلق الامر والنهي معا بالخروج وخطا ابي هاشم واذا تعين الخروج للامر وطع سلب المعصية له
بشرطه وقول الامام باستصحاب حكم المعصية مع الخروج ولا نهي بعيد ولا حجة لتعذر الامتثال شرح لما فرغ
من اثبات كون مثل الصلاة في الدار المغصوبة مامورا به ومنهيا عنها اراد ان يفرق بين الصلاة في الدار المغصوبة
وبين الخروج منها وحظ الاصولي بيان استحالة كون الشي الواحد من جهة واحدة مامورا به ومنهيا عنه اما بيان ان
الشي الواحد مامور به على التعيين منهي عنه كذلك فلا حظ للاصولي فيه لانه موكول الى نظر الفقيه فمن توسط ارضا
مغصوبة فلا حظ للاصولي فيه ان يبين ان الخروج عنها مامور به او منهي عنه بل حظ الاصولي فيه ان يبين استحالة تعلق
الامر والنهي معا بالخروج عنها لان الخروج عنها ليس له جهتان يتعلق الامر باحدها والنهي بالاخرى وكذا حظ الاصولي
ان يبين خطا ابي هاشم لاستلزام مذهبه كون الخروج متعلقا للامر والنهي وذلك لان ابا هاشم يذهب الى انه يكون عاصيا
بالخروج والاقامة معا فيلزم ان يكون الخروج مامورا به ومنهيا عنه لان الاقامة اذا كانت معصية يكون منهيا
عنها نهي التحريم فيكون الخروج مامورا به منهيا عنه واذا تعين الخروج لكونه متعلقا للامر يجب ان يقطع سلب المعصية
لا صل الامر بالخروج اي بشرط نفي المعصية عن نفسه وهو ان يقصد الخروج عن الغصب فانه لو قصد بالخروج التصرف في
ملك الغير لم يسلب المعصية عنه اما لو قصد الخروج عن الغصب سلب المعصية لكون الخروج مامورا به والمامور به
لا يكون معصية وقال امام الحرمين يتعين الخروج لكونه متعلقا للامر ولا يكون النهي متعلقا به ولكن يستصحب حكم المعصية
مع الخروج اذ الموجب للمعصية هو الغصب وهو باق الى ان يخرج واستبعد المصنف قول الامام لان المعصية لا تكون
الا بفعل منهي عنه واذا لم يتعلق النهي بالخروج فكيف يتصور كونه معصية قوله وقول الامام مستبعد او قوله بعيد خبره
وقوله ولا حجة لتعذر الامتثال اشارة الى جواب دخل مقدر تقريره انه يجوز تعلق الامر والنهي معا بالخروج كما
في الدار المغصوبة وتقرير الجواب انه لا حجة للخروج حتى يتعلق الامر والنهي بها لانه يتعذر الامتثال بالخروج لو كان
منهيا عنه ولو كان للخروج جهتان لم يتعذر الامتثال على تقدير كونه منهيا عنه ﴿ اصل مسئلة المندوب
مامور به خلافا للكرخي والرازي لنا انه طاعة وانهم قسموا الامر الى ايجاب وندب قالوا لو كان لكان تركه معصية
لانها مخالفة الامر ولما صح لامرتهم بالسواك قلنا المعنى امر الايجاب فيهما شرح لما فرغ عن المسئلتين المتعلقتين
بالحرام شرع في احكام المندوب وذكرها في مسئلتين والمندوب لغة المدعو لمهم من الندب وهو الدعاء وفي الشرع
الفعل الذي يتعلق به الندب واختلفوا في كون المندوب مامورا به فذهب الكرخي وابو بكر الرازي من اصحاب ابي حنيفة
الى انه غير مامور به والباقون الى انه مامور به وهو المختار عند المصنف وبين كونه مامورا به بوجهين احدهما
ان المندوب طاعة وكل ما هو طاعة فهو مامور به فالمندوب مامور به اما الصغرى فبالاجماع واما الكبرى
فلان الطاعة مقابل المعصية والمعصية مخالفة الامر والطاعة امتثال الامر ولهذا يقال فلان مطاع الامر فيكون مامورا
به الثاني ان الامر ينقسم الى امر ايجاب والى امر ندب ومورد القسمة مشترك بين القسمين بالضرورة واذا كان كذلك يكون
المندوب مامورا به ولقايل ان يقول على الاول ان اردتم بالطاعة ما يتوقع الثواب على فعله فالصغرى مسلمة والكبرى
ممنوعة لان الطاعة بهذا المعنى لا يقابل المعصية لان تاركه لا يستحق الذم وان اردتم بالطاعة فعل المامور به فالكبرى
مسلمة لكن الصغرى ممنوعة لانه حينئذ تكون مصادرة على المطلوب وعلى الثاني ان المختار ان الامر حقيقة للوجوب فاذا
اطلق على الندب يكون مجازا ونحن نمنع اطلاق المامور به على المندوب حقيقة ونسلم اطلاقه عليه مجازا وقال
الكرخي والرازي ونحن نحذوهما ان المندوب لا يكون مامورا به لوجهين احدهما ان المندوب لو كان مامورا به لكان تركه
معصية لان المعصية مخالفة الامر لقوله تعالى افعصيت امري لا يعصون الله ما امرهم والتالي باطل والا لاستحق النار لقوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم فيلزم بطلان المقدم الثاني لو كان المندوب مامورا به لما صح قوله عليه السلام
لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلاة والتالي ظاهر الفساد فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمة ان الحديث
دل على سلب الامر عن السواك فلو كان المندوب مامورا به كان السواك لكونه مندوبا بالاتفاق يكون مامورا به فلا
يكون سلب الامر عنه صحيحا اجاب المصنف عن الوجهين بان الامر الذي يكون مخالفته معصية والامر المسلوب عن السواك
امر الايجاب لا مطلق الامر واعلم ان هذا البحث مبني على ان الامر للوجوب او للقدر

المندوب مامور به خلافا للكرخي والرازي [illegible]

المشترك

المشترك بين الوجوب والندب فان كان الاول يلزم ان لا يكون المندوب مامورا به وان كان الثاني يكون مامورا به اصل
مسئلة المندوب ليس بتكليف خلافا للاستاد وهي لفظية شرح اختلف الاصوليون في ان المندوب هل هو تكليف ام لا
تكليف اولا فذهب اكثرهم الى انه ليس بتكليف وذهب ابو اسحق الاسفرايني الى انه تكليف والمسئلة لفظية اي النزاع
فيها مبني على تفسير لفظ التكليف فان اريد بالتكليف ما يرجح فعله على تركه فالمندوب تكليف وان اريد انه
مطلوب طلب يمنع النقيض فهو ليس بتكليف اصل مسئلة المكروه منهي عنه غير مكلف به كالمندوب
ويطلق ايضا على الحرام وعلى ترك الاولى شرح ذكر مسئلة واحدة في المكروه والمكروه لغة ضد المحبوب وفي
الشرع يطلق على الفعل الذي يتعلق به الكراهة كما سبق وبهذا المعنى يكون الخلاف في كون المكروه منهيا عنه غير مكلف
كالخلاف في المندوب لكونه مامورا به مكلفا ولا يخفى وجه الكلام في الطرفين ترتيبا واختيارا ويطلق المكروه
ايضا على الحرام ويطلق ايضا على ترك الاولى كترك الصلاة في المساجد والاستنجاء اصل مسئلة
يطلق الجائز على المباح وعلى ما لا يمتنع شرعا او عقلا وعلى ما استوى الامران فيه وعلى المشكوك فيه بالاعتبارين
شرح ذكر احكام المباح في اربع مسائل المسئلة الاولى في بيان مفهوم المباح والجائز المباح لغة المعلن
والماذون من الاباحة وفي الشرع الفعل الذي تعلق به الاباحة والجائز لغة العابر وفي الاصطلاح يطلق على معان
على المباح الشرعي وعلى ما لا يمتنع وجوده شرعا فيشمل الواجب والمندوب والمباح والمكروه وعلى ما لا يمتنع
وجوده عقلا فيشمل الواجب والممكن الخاص وعلى ما لا يمتنع وجوده وعدمه وهو المراد بقوله ما استوى الامران
فيه وهو الممكن الخاص فيكون اخص مما قبله وعلى ما يشك فيه في الشرع والعقل باعتبار عدم الامتناع وباعتبار الاستواء
والمعنى ان الجائز يطلق في الشرع على ما يشك انه لا يمتنع شرعا وعلى ما يشك انه استوى الامران فيه شرعا وفي العقل على
ما يشك انه لا يمتنع عقلا وعلى ما يشك انه استوى الامران فيه عقلا اصل مسئلة الاباحة حكم شرعي خلافا لبعض المعتزلة
لنا ان الاباحة خطاب الشارع قالوا انتفاء الحرج وهو قبل الشرع شرح المسئلة الثانية الاباحة حكم شرعي خلافا لبعض
المعتزلة لنا ان الاباحة خطاب الشارع بالتخيير بين الفعل والترك وقد سبق انه حكم شرعي قال المعتزلة الاباحة
انتفاء الحرج عن الفعل والترك وهو قبل الشرع متحقق مع عدم تحقق الحكم الشرعي والحق ان النزاع فيه لفظي فان اريد بالاباحة
عدم الحرج عن الفعل فليست حكما شرعيا لانه قبل الشرع متحقق ولا حكم قبل الشرع وان اريد بها الخطاب الوارد من الشرع بانتفاء
الحرج من الطرفين فهي من الاحكام الشرعية اصل مسئلة المباح غير مامور به خلافا للكعبي لنا ان الامر طلب يستلزم الترجيح
ولا ترجيح شرح المسئلة الثالثة في ان المباح هل هو مامور به اولا فقال الجمهور لا وقال الكعبي نعم دليل الجمهور ان الامر طلب
يستلزم ترجيح الفعل على الترك ولا ترجيح في المباح فلا يتعلق الطلب به فلا يكون مامورا به اصلا قال الكعبي كل مباح ترك حرام
وترك الحرام واجب وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وتاول الاجماع على ذات الفعل لا بالنظر الى ما يستلزمه جمعا بين الادلة
شرح قال الكعبي المباح مامور به لان المباح واجب وكل واجب فهو مامور به اما الكبرى فبالاتفاق واما
الصغرى فلان كل مباح يحصل به ترك حرام اذ ما من فعل مباح الا ويتحقق بمباشرته ترك حرام ما وترك الحرام واجب
بالاجماع ولا يتم ترك الحرام الا بحصول الترك فيكون المباح الذي به يتم ترك الحرام واجبا لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
ولو حمل قول الكعبي المباح ترك حرام على ظاهره لم يصح اصلا لان ترك الحرام يحصل بالمباح لا نفسه وانما لو حمل على ظاهره لما كان
لقوله وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فائدة قوله وتاول الاجماع اشارة الى جواب سوال وارد على الكعبي توجيهه
السوال ان الدليل الذي ذكره الكعبي على ان كل مباح واجب يقتضي كون افعال المكلفين التي يتعلق بها الاحكام اربعة
ضرورة كون المباح واجبا وهو خلاف الاجماع لان الجمهور اجمعوا على ان الافعال ينقسم الى خمسة واجب ومندوب ومباح
ومكروه وحرام فيكون الدليل المذكور باطلا وتقرير الجواب ان الاجماع محمول على ان الافعال نظرا الى ذاتها مع قطع النظر
عما يستلزمه من كونه يحصل به ترك الحرام ينقسم الى خمسة فيكون الفعل المباح نظرا الى ذاته لم يخرج عن كونه مباحا وبالنظر
الى ما يستلزمه من كونه يحصل به ترك الحرام يكون واجبا وانما اول الاجماع على هذا ليكون جمعا بين الدليلين لتعذر
الامكان فان الاجماع لو حمل على كون الفعل منقسما الى الخمسة بالنظر الى ما يستلزمه يلزم بطلان دليل الكعبي ولو حمل على ما ذكرنا
لا يكون واحد من الدليلين اعني الاجماع على ان الافعال خمسة ودليل الكعبي ضايعا اصل واجيب بجوابين احدهما انه غير
معين لذلك فليس بواجب وفيه لتسليم ان الواجب واحد لا بعينه فهو واجب قطعا

الثاني الزامه ان الصلاة حرام اذا ترك بها واجب وهو يلتزمه باعتبار الجهتين الشرح احتج عن دليل الكعبي بوجهين الاول ان فعل المباح غير متعين لكونه يحصل به ترك الحرام وذلك لانه كما يحصل ترك الحرام بالمباح كذلك يحصل بالواجب والمندوب فيكون الواجب احد ما يحصل به ترك الحرام فلا يكون المباح على التعيين واجبا وزيف المصنف هذا الجواب بان الجواب تسليم الواجب احد ما يحصل به ترك الحرام فما فعله اعني المباح يكون واجبا لانه احد ما يحصل به ترك الحرام الثاني نقض اجمالي تقريره انه لو كان الدليل الذي ذكره الكعبي صحيحا يلزم ان تكون الصلاة حراما والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الصلاة اذا ترك بها واجب كالزكاة الواجبة على الفور يكون تركها واجبا لان الواجب الذي هو الزكاة على الفور لا يتم الا بترك الصلاة فيكون ترك الصلاة واجبا فتكون الصلاة حراما وزيف المصنف هذا الجواب ايضا بان الكعبي يمنع انتفاء التالي ويلتزم كون الصلاة واجبا حراما باعتبار الجهتين كالصلاة في الدار المغصوبة اصل ولا مخلص الا بان ما لا يتم الواجب الا به من عقلي او عادي فليس بواجب شرح لما زيف الجوابين اشار الى انه لا مخلص من دليل الكعبي الا بان يقال ما لا يتم الواجب الا به ان كان شرطا شرعيا كالوضوء للصلاة فهو واجب وان كان شرطا عقليا كنصب السلم للصعود او عاديا كطلب الرفيق في السفر فليس بواجب شرعا فحينئذ يندفع دليل الكعبي لكون ترك الاضداد من الشروط الواجبة عقلا فلا يلزم من وجوب الشيء شرعا وجوب ترك اضداده اصل وقول الاستاذ الاباحة تكليف بعيد شرح ذهب ابو اسحق الاسفرايني الى ان الاباحة تكليف خلافا للجمهور وقول الاستاذ بعيد لان التكليف انما يتحقق بطلب ما فيه كلفة ولا كلفة في التخيير لانه لم يطلب به شيء اصل مسئلة المباح ليس بجنس للواجب بل هما نوعان للحكم لنا لو كان جنسه لاستلزم النوع التخيير قالوا ماذون فيهما واختص الواجب قلنا ترك انه فصل المباح شرح المسئلة الرابعة اختلفوا في ان المباح هل هو جنس للواجب ام لا فذهب طائفة الى الاول والاخرى الى الاخر واختار المصنف انه ليس بجنس للواجب بل الواجب والمباح نوعان مندرجان تحت جنس وهو فعل المكلف الذي تعلق به الحكم الشرعي وتسميته بالحكم مجاز ودليله انه لو كان المباح جنسا للواجب لاستلزم النوع اعني الواجب التخيير بين فعله وتركه والتالي ظاهر الفساد فالمقدم مثله بيان الملازمة ان المباح مستلزم للتخيير واذا كان الجنس مستلزما للشيء يكون النوع مستلزما له فيكون الواجب مستلزما للتخيير القائلون بكون المباح جنسا للواجب قالوا المباح والواجب ماذون فيهما واختص الواجب بفصل المنع من الترك فالماذون الذي يجمعه المباح مشترك بين الواجب وغيره فيكون جنسا له اجاب المصنف عنه بانا نقول فصل المباح لان المباح ليس هو الماذون فقط بل الماذون مع عدم المنع من الترك والماذون المقيد بهذا القيد لا يكون مشتركا بين الواجب وغيره بل يكون مباينا للواجب والحق ان النزاع لفظي وذلك لانه ان اريد بالمباح الماذون فقط فلا شك انه مشترك بين الواجب وغيره فيكون جنسا وان اريد به الماذون مع عدم المنع من الترك فلا شك انه يكون نوعا مباينا للواجب ولم يكن جنسا له اصل خطاب الوضع كالحكم على الوصف بالسببية الوقتية كالزوال والمعنوية كالاسكار والملك والضمان والعقوبات وبالمانع للحكم لحكمة تقتضي نقيض الحكم كالابوة في القصاص وللسبب لحكمة تخل بحكمة السبب كالدين في الزكاة فان كان المستلزم عدمه فهو الشرط فيهما كالقدرة على التسليم والطهارة شرح لما فرغ عن خطاب الاقتضاء والتخيير شرع في خطاب الوضع وهو على اقسام احدها الحكم على الوصف المعين بكونه سببا والسبب في اللغة كل شيء يتوصل به الى غيره ومنه سمي الحبل السبب وفي الشرع هو الوصف الظاهر المنضبط الذي دل الدليل السمعي على كونه معرفا للحكم الشرعي لا مؤثرا فيه فان الاحكام قديمة والاوصاف التي جعلت اسبابا حادثة والحادث لا يؤثر في القديم وانما اشترط في السبب كونه ظاهرا منضبطا لان الاسباب انما وضعت معرفات للاحكام لسهولة اطلاع المكلفين على احكام الوقائع المتعسرة عليهم معرفتها خصوصا بعد انقطاع الوحي فيجب ان تكون تلك الاسباب ظاهرة منضبطة حتى يحصل الغرض المذكور والسبب ينقسم الى وقتي والى معنوي فالوقتي هو ما لا يستلزم في تعريفه للحكم حكمة باعثة كالدلوك فانه يعرف وقت وجوب الظهر ولا يكون مستلزما لحكمة باعثة والمعنوي هو ما يستلزم

حكمه

باعثه في تعريفه للحكم الشرعي كالاسكار فانه امر معنوي جعل علة للتحريم والملك فانه جعل سببا للاباحة الانتفاع والضمان فانه جعل سببا لمطالبة الضامن بالدين والعقوبات فانه جعل سببا لوجوب القصاص او الدية الثاني الحكم على الوصف المعين بكونه مانعا اما للحكم وهو الوصف الوجودي الظاهر المنضبط المستلزم لحكمة تقتضي نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب كالابوة في القصاص فانها وصف وجودي منضبط ظاهر مانع لحكم القصاص مع القتل العمد العدوان لاشتمالها على حكمة تقتضي عدم القصاص وتلك الحكمة كون الاب سبب وجود الابن فلا يحسن ان يكون الابن سبب عدمه واما السبب الحكم وهذا المانع هو الوصف الوجودي المقتضي لاختلال حكمة السبب كالدين على من ملك نصابا كاملا فانه وصف وجودي مقتض لاختلال حكمة سبب وجوب الزكاة فان سبب وجوب الزكاة تحقق النصاب الكامل وحكمته سد خلة الفقراء وحكمة المانع للسبب تخل بحكمة السبب الثالث الحكم على الوصف بالشرطية قد ذكرنا ان الوصف المانع للحكم هو المستلزم وجوده لحكمة تقتضي نقيض الحكم والوصف المانع لسبب الحكم هو المستلزم وجوده لحكمة تقتضي اختلال حكمة السبب فان كان الوصف يستلزم عدمه حكمة تقتضي نقيض الحكم يسمى شرط الحكم وان كان الوصف يستلزم عدمه حكمة تقتضي اختلال حكمة سبب الحكم يسمى شرط السبب مثال شرط السبب القدرة على التسليم شرط صحة البيع لان عدم القدرة على التسليم يستلزم عدم القدرة على الانتفاع الموجب لاختلال اباحة الانتفاع مثال شرط الحكم الطهارة في باب الصلاة فان حصول الثواب ودفع العقاب حكم والصلاة سببه وحكمة الصلاة التوجه الى جناب الحق والطهارة شرط الصلاة فان عدم الطهارة يستلزم ما يقتضي نقيض الحكم اعني عدم حصول الثواب وعدم دفع العقاب مع بقاء حكمة الصلاة اصل واما الصحة والبطلان او الحكم بهما فامر عقلي لانها اما كون الفعل مسقطا للقضاء واما موافقة امر الشرع والبطلان والفساد نقيضها الحنفية الفاسد المشروع باصله الممنوع بوصفه شرح اعلم انما هو من باب الوضع اختلفوا في كونه حكما شرعيا ام لا فقال قوم خطاب الله تعالى لا يرد بالاقتضاء او التخيير فقد يرد بجعل الشيء سببا وشرطا ومانعا فلله تعالى في الزاني حكمان احدهما وجوب الحد عليه والثاني جعل الزنا سببا لوجوب الحد واختار المصنف هذا المذهب فلهذا التزم وجوب ذكر خطاب الوضع في تعريف الحكم لا يستقيم والبيان المراد في الحكم الوضعي هو كون الزنا مثلا سببا لوجوب الحد بل المراد حكم الشرع بكونه سببا اي معرفا لوجوب الحد فيكون الاقسام الثلاثة المذكورة حكما وضعيا واما الصحة والبطلان فقد قيل انهما من باب الوضع لانهما من الاحكام وليست داخلة في الاقتضاء والتخيير لان الحكم بصحة العبادة وبطلانها وكذا بصحة المعاملات وبطلانها لا يفهم منه اقتضاء ولا تخيير وقال اخرون الصحة معناها الاباحة والبطلان معناه الحرمة وذهب المصنف الى ان الصحة والبطلان او الحكم بالصحة والبطلان امر عقلي غير مستفاد من الشرع فلا يكون داخلا في الحكم الشرعي وانما قلنا انهما امر عقلي لان الصحة في العبادة اما كون الفعل مسقطا للقضاء كما هو مذهب الفقهاء او موافقة لامر الشرع كما هو مذهب المتكلمين فصلاة من ظن انه متطهر ثم بان خطاؤه غير صحيحة على الاول لعدم سقوط القضاء وصحيحة على الثاني لكونها موافقة لامر الشرع ولا شك ان العبادة اذا اشتملت على اركانها وشرائطها حكم العقل بصحتها بكلا التفسيرين سواء حكم الشرع بها او لا واما الصحة في المعاملات فلكون الشيء بحيث يترتب عليه اثره واذا كان الشيء مشتملا على الاسباب والشرائط وارتفاع الموانع حكم العقل بترتب اثره عليه سواء حكم الشرع بها او لم يحكم والبطلان والفساد عندنا نقيض الصحة فهما مترادفان وقالت الحنفية الفاسد قسم متوسط بين الصحيح والباطل فالصحيح ما شرع باصله ووصفه والباطل ما لم يشرع باصله ووصفه كبيع الملاقيح والفاسد ما شرع باصله ولم يشرع بوصفه كعقد الربا فانه مشروع من حيث انه بيع وممنوع عنه من حيث انه مشتمل على وصف الزيادة اصل واما الرخصة فالمشروع لعذر مع قيام المحرم لولا العذر كالميتة للمضطر والقصر والفطر واجب ومندوب ومباح شرح الرخصة في اللغة التيسير وفي الشرع عبارة عما ذكره المصنف وانما قال المشروع ولم يقل هو ما جاز فعله ليتناول الفعل والترك فان الرخصة قد تكون بالفعل وقد تكون بالترك والمشروع كالجنس وقوله لعذر احتراز

(في الحاشية: كلمات بخط دقيق في هامش الصفحة اليسرى، [illegible])

عن المشروع لا لعذر كوجوب الصلاة وغيره وقوله مع قيام المحرم احتراز عن المشروع لعذر او هو عدم القدرة
المحرمة لا الاطعام في كفارة الظهار فان الاطعام هو المشروع لعذر وهو عدم القدرة على الاعتاق لكن المحرم غير
قائم لان عند فقد الرقبة لا يكون الاعتاق واجب لا يتاتى له التكليف بالمحال واذا لم يكن واجبا لم يكن محرما ترك الاعتاق
قائما وانما قيد بقوله لولا العذر ليعلم ان قيام المحرم انما يكون على تقدير انتفاء العذر لا على تقدير وجود العذر فان عند
وجود العذر لم يكن المحرم قائما ولقائل ان يقول يلزم ان يكون الاطعام في كفارة الظهار عند فقد الرقبة رخصة لانه
لولا العذر وهو فقد الرقبة لكان المحرم قائما والمشروع الذي هو الرخصة قد يكون واجبا كاكل الميتة للمضطر وقد يكون
مندوبا كالقصر للمسافر اذا كان السفر على ثلاث مراحل وقد يكون مباحا كالفطر للمسافر وفي كلام المصنف لف ونشر وقد ظهر من
كلامه ان الرخصة ليست من اقسام خطاب الوضع بل راجعة الى الاقتضاء او التخيير لكونها واجبة او مندوبة ومباحة
والعزيمة في اللغة القصد وهي ماخوذة من عقد القلب المؤكد على امر ما ومنه قوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما اي قصدا مؤكدا
ومنه سمي بعض الرسل اولي العزم لتاكيد قصدهم في اظهار الحق واما في الشرع فعبارة عما لزم العباد بالزام الله تعالى
كالعبادات الخمس ونحوها اصل المحكوم فيه الافعال شرط المطلوب الامكان ونسب خلافه الى
الاشعري والاجماع على صحة التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع لنا لو صح التكليف بالمحال لكان مستدعى الحصول
لانه معنى الطلب ولا يصح لانه لا يتصور وقوعه واستدعاء حصوله فرعه لانه لو تصور مثبتا لزم تصور الامر على
خلاف ماهيته وهو محال شرح الاصل الثالث المحكوم فيه وهو الافعال التي هي متعلق الاحكام والافعال لا
اما ان يكون ممتنعة لذاتها او لا والاول اختلفوا في صحة كونه مطلوبا اي مكلفا به فقال قوم لا يصح ان يكلف به
وهو المختار عند المصنف وقال الاخرون انه يصح ان يكلف به وقد نسب هذا الى الشيخ ابي الحسن الاشعري رحمه الله
والثاني وهو الذي لا يكون ممتنعا لذاته لا يخلو اما ان يكون ممتنعا لغيره وهو الذي علم الله تعالى انه لا يقع او لا والثاني
لا نزاع في جواز كونه مطلوبا ووقوع التكليف به والاول وهو الممتنع لغيره انعقد الاجماع على صحة التكليف به
واحتج المصنف على عدم صحة التكليف بالمحال اي الممتنع لذاته فانه لو صح التكليف بالمحال لكان المحال مستدعى الحصول والتالي
باطل فالمقدم مثله اما بيان الملازمة فلانه لو كان المحال مكلفا به لكان مطلوبا لان التكليف طلب ما فيه كلفة ولو كان
مطلوبا لكان مستدعى الحصول لان استدعاء الحصول معنى الطلب واما بيان انتفاء التالي فلان المحال لا يتصور وقوعه
واستدعاء حصوله فرع تصور وقوعه لا يتاتى له استدعاء ما لا يتصور وقوعه واذا انتفى الاصل انتفى الفرع وانما
قلنا ان المحال لا يتصور وقوعه لانه لو تصور مثبتا اي تصور وقوعه من المكلف وهو ممتنع الحصول لزم تصور
الشيء على خلاف ماهيته وهو محال وللخصم ان يقول هذا منقوض بما علم الله تعالى انه لا يقع فانه لا يتصور وقوعه مع
صحة التكليف به بالاتفاق اصل قالوا لو لم يتصور لم يعلم احالة الجمع بين الضدين لان العلم بصفة الشيء فرع
تصوره قلنا الجمع المتصور جمع المختلفات وهو المحكوم بنفيه ولا يلزم من تصوره منفيا عن الضدين تصوره مثبتا
شرح هذه معارضة في المقدمة توجيهها ان يقال لو لم يتصور وقوع المحال امتنع التصديق باحالة الجمع بين الضدين
لان التصديق بثبوت الصفة للشيء فرع تصور ثبوت ذلك الشيء فالحكم باحالة الجمع بين الضدين فرع على تصور وقوع الجمع بين
الضدين وقوله لم يعلم اي لم يصدق به لان العلم قد خص بالتصديق ولهذا في قوله العلم في قوله العلم بصفة الشيء اجاب
المصنف عنه بان الجمع المتصور المحكوم بنفيه عن الضدين هو الجمع بين المختلفات التي ليست متضادة ولا يلزم من تصوره
منفيا عن الضدين تصوره ثابتا لهما فلا يلزم تصور وقوع المحال وفي قوله لا يلزم من تصوره منفيا تصوره مثبتا نظر
لان تصور السلب موقوف على تصور الايجاب اذ السلب المطلق غير معقول ابدا ولهذا قيل الايجاب ابسط من السلب
اصل فان قيل تصور دهني للحكم عليه لا في الخارج قلنا فيكون الخارج مستحيلا والذهني بخلافه وايضا يكون الحكم
بالاستحالة على ما ليس بمستحيل وايضا الحكم على الخارج يستدعي تصوره للخارج شرح هذا اعتراض على الجواب المذكور
وتوجيهه ان يقال يلزم من تصور الجمع بين الضدين تصوره مثبتا في الذهن لكونه محكوما

عليه

عليه والمحكوم عليه حاصل في الذهن متصور ثبوته فيه ولا يتصور وقوع الجمع بين الضدين في الخارج حتى يلزم منه
تصور الشيء على خلاف ما هو عليه اجاب المصنف عنه بثلثة اجوبة احدها ان الجمع بين الضدين الخارجي مستحيلا والجمع
بين الضدين الذهني غير مستحيل فلا يكون تصور وقوع الجمع بين الضدين ذهنا تصور وقوع المحال بل تصور وقوع الممكن
ولا نزاع فيه انما النزاع في تصور وقوع المحال الثاني انه يكون الحكم بالاستحالة على الجمع بين الضدين حكما بالاستحالة على ما ليس
بمستحيل لان الجمع بين الضدين الذهني الذي هو المحكوم عليه غير مستحيل الثالث ان الحكم على المستحيل الخارجي يستدعي
تصور وقوعه في الخارج لانه لو لم يتصور وقوعه في الخارج استحال الحكم بالاستحالة فيه اصل قالوا لو لم يصح لم يقع
لان العاصي مامور وقد علم الله تعالى انه لا يقع واخبر انه لا يؤمن والامر علم بموته ومن نسخ عنه قبل تمكنه ولان
المكلف لا قدرة له الا حال الفعل وهو حينئذ غير مكلف فقبله غير مستطيع ولان الافعال مخلوقة لله تعالى ومن هذا
نسب تكليف المحال الى الاشعري شرح قال المخالف لو لم يصح التكليف بالمحال لم يقع والتالي باطل فالمقدم مثله
بيان الملازمة ان وقوع الشيء فرع امكانه فلو لم يكن ممكنا لم يكن واقعا بيان انتفاء التالي من وجوه منها
ان العاصي بترك الفعل مامور بالاتيان به والامر به عاصيا بتركه والاتيان به محال لانه تعالى يعلم عدم وقوعه وكل ما علم الله
تعالى عدم وقوعه ممتنع وقوعه والا لزم جهله تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا فيكون ما يتركه العاصي ممتنع الوقوع
وهو مكلف به فيكون التكليف بالمحال واقعا ومنها انه تعالى اخبر ان الكافر لا يؤمن بقوله تعالى سواء عليهم اانذرتهم
ام لم تنذرهم لا يؤمنون وقوله تعالى لقد حق القول على اكثرهم فهم لا يؤمنون فوقوع الايمان منهم محال والا يلزم
كذب خبر الله تعالى وهو محال والكافر مكلف بالايمان فيكون التكليف بالمحال واقعا ومنها ان الله تعالى كلف من علم موته قبل
تمكنه من الفعل وكذلك كلف من نسخ عنه الفعل قبل تمكنه منه وذلك بعينه تكليف بالمحال فيكون واقعا ومنها ان المكلف لا
قدرة له على الفعل الا حال صدور الفعل منه اذ لو وجدت القدرة قبل الفعل لكان لها متعلق موجود لا يتاتى له ان يكون
المعدوم مقدورا واذا كانت القدرة مع صدور الفعل يكون الفعل قبل صدوره ممتنعا ضرورة عدم قدرته عليه
والتكليف بالفعل لا يكون حالة صدور الفعل لا يتاتى له التكليف بايجاد الموجود فيكون التكليف بالفعل قبل صدوره من
المكلف ويكون قبل صدوره منه غير مستطيع فيكون التكليف به تكليفا بالمستحيل ومنها ان افعال العباد مخلوقة
لله تعالى لقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون ولانه لو كانت مخلوقة للعبد لكان العبد خالقا لها اما بالطبع وهو
باطل بالاجماع او بالاختيار فيكون عالما بتفاصيل الحركات والسكنات الصادرة منه لانه لا بد وان يكون مريدا
لتفاصيل ما صدر عنه من الحركات والسكنات والا لم يكن صدور الحركات والسكنات بالاختيار ويلزم من
كونه مريدا لها ان يكون عالما بتفاصيلها وليس كذلك فلا يكون مخلوقة له فتكون مخلوقة لله تعالى فيكون تكليف العبد
به تكليفا بما لا قدرة له عليه لامتناع وقوع ما وقع بقدرة الله تعالى بقدرة الغير وذهب الشيخ ابو الحسن
الاشعري الى ان لا قدرة للمكلف على الفعل الا حال ايجاد الفعل وان افعال العباد مخلوقة لله تعالى ومن هذا
نسب التكليف بالمحال اليه لانه يلزم من القول بواحد منهما التكليف بالمحال على ما عرفت اصل واجيب بان
ذلك لا يمنع تصور الوقوع لجوازه منه فهو غير محل النزاع وبان ذلك لو استلزم ان التكاليف كلها تكليف بالمستحيل
وهو باطل شرح اجاب المصنف بجوابين احدها الصورة المذكورة في نفي التالي لا يمتنع تصور وقوعها من
المكلف لجواز صدورها من المكلف بحسب الذات وان امتنع صدورها منه بامر خارجي وهو تعلق علمه تعالى بعدم وقوعه وهو
فيكون غير محل النزاع لان النزاع انما هو في الممتنع بالذات الثاني انه يلزم مما ذكرتم ان التكاليف كلها تكليف بالمحال وهو
باطل بالاجماع اما استلزام كون القدرة مع الفعل وكون الفعل مخلوقا لله اياه فظاهر واما استلزام علم الله ذلك فلانه
لو وجب كل ما علم الله وقوعه وامتنع ما علم الله عدم وقوعه لكان الافعال اما واجبة او ممتنعة والتكليف بهما تكليف
بالمحال اصل قالوا كلف ابا جهل بتصديق رسوله في ما جاء به ومنه انه لا يصدقه

فقد كلفه بان يصدقه في ان لا يصدقه وهو مستلزم ان لا يصدقه ش القايلون بجواز التكليف بالمحال ذكروا
دليلا اخر على جواز التكليف بالمحال تقريره ان التكليف بالمحال جايز وذلك لان الله تعالى كلف ابا جهل بتصديق رسوله صلى الله
عليه وسلم في جميع ما جا به لانه كلفه بالايمان وهو عبارة عن تصديقه في جميع ما جا به ومما جا به انه لا يصدقه
فيكون ابو جهل مكلفا بتصديق الرسول في انه لا يصدقه وهذا الخبر يستلزم ان لا يصدقه والا يلزم الكذب في خبر الله تعالى
عن ذلك علوا كبيرا فيكون مكلفا بالتصديق حال عدم التصديق وهو تكليف بالجمع بين الضدين فيكون التكليف بالمحال واقعا
اصلا والجواب انهم كلفوا بتصديقه واخبار رسوله كاخبار نوح ولا يخرج الممكن عن الامكان بخبر او علم نعم لو كلفوا
بعد علمهم لانتفت فايدة التكليف ومثله غير واقع شرح اجاب المصنف عنه بان ابا جهل وامثاله
كلفوا بتصديق الرسول عليه السلام فيما جا به وتصديق الرسول عليه السلام فيما جا به امر ممكن في نفسه واخبار الرسول
عليه السلام بانهم لا يصدقونه كاخبار نوح عليه السلام في قوله تعالى لن يومن من قومك الا من قد امن والممكن لا يخرج عن
امكانه بخبر الرسول عليه السلام بعدم وقوعه وبعلم الله تعالى ايضا بعدم وقوعه غاية ما في الباب انه يكون ممتنعا
بسبب الخبر والعلم والامتناع بالغير لا ينافي الامكان بحسب الذات ولا يلزم تكليفهم بتصديق الرسول تكليفا بالممتنع
لذاته الذي هو المتنازع فيه نعم لو كلفوا بتصديقه بعد علمهم بانهم لا يصدقونه لانتفت فايدة التكليف لان فايدة
التكليف الابتلاء او الاختبار وهو لا يتصور مع علم المكلف بعدم صدور الفعل منه ومثل هذا التكليف وهو التكليف
بالفعل مع علم المكلف بعدم وقوع الفعل منه غير واقع ص مسالة حصول الشرط الشرعي ليس شرطا في التكليف
قطعا خلافا لاصحاب الراي وهي مفروضة في تكليف الكفار بالفروع والظاهر الوقوع ش ذكر في المحصول فيه
ثلاث مسايل الاولى في ان حصول الشرط الشرعي هل هو شرط في التكليف بالمشروط ام لا فعند الجمهور من الاشاعرة والشافعية
لا وقال اصحاب الراي اي الحنفية نعم والمراد بالشرط الشرعي ما يتوقف عليه صحة الشي لا وجوده كالوضوء للصلاة وهذه
المسالة مفروضة في تكليف الكفار بفروع الاسلام حالة الكفر وان كانت اعم منه والظاهر عند المصنف ان التكليف
بالمشروط واقع عند عدم الشرط الشرعي ص لنا لو كان شرطا لم تجب صلاة على محدث وجنب ولا قبل النية ولا الله اكبر قبل
النية ولا اللام قبل الهمزة وذلك باطل قطعا ش اقام المصنف الدليل على ان حصول الشرط الشرعي ليس شرطا
في صحة التكليف بالمشروط قطعا بيانه انه لو كان حصول الشرط الشرعي شرطا في صحة التكليف بالمشروط لم تجب صلاة على محدث
وجنب ولم تجب صلاة قبل النية ولم يجب ايضا الله اكبر قبل النية ولا اللام قبل الهمزة والتالي باطل فالمقدم مثله بيان
الملازمة فلان الطهارة عن الحدث الاصغر والاكبر والنية شرط شرعي لصحة الصلاة والنية شرط شرعي لصحة التلفظ
بالله اكبر والهمزة ايضا شرط شرعي لصحة التلفظ باللام واذا لم يحصل الشرط الذي هو حصول هذه الشرايط انتفى المشروط
وهو وجوب هذه الامور ص قالوا لو كلف بها لصحت منه قلنا غير محل النزاع ش الحنفية قالوا لو كلف المكلف
بالعبادة قبل حصول الشرط الشرعي لصحت العبادة منه حال عدم الشرط الشرعي والتالي باطل بالاجماع فيلزم بطلان
المقدم بيان الملازمة ان التكليف بالشي مشروط بامكان صدوره منه والا لزم التكليف بالمحال فيلزم
صحة المكلف به اذا اتى به اجاب المصنف بان هذا غير محل النزاع بوجهين احدهما ان النزاع انما وقع في انه حال عدم الشرط الشرعي
هل يكون مكلفا بالمشروط بمعنى انه يستحق العقاب على ترك المشروط كما يعاقب بترك شرطه لا انه مكلف بان ياتي بالمشروط
حالة عدم الشرط واذا لم يكن مكلفا بالاتيان به حال عدم الشرط لم يلزم ان يصح منه لو اتى به حال عدم الشرط الثاني
ان النزاع انما وقع في ان المكلف حال عدم الشرط يكون مكلفا بالفعل بان ياتي به بعد اتيانه بالشرط الشرعي واذا كان كذلك
لم يلزم من التكليف بهذا المعنى صحة العبادة لو اتى بها قبل الشرط الشرعي ص قالوا لو صح لامكن الامتثال وفي الكفر
لا يمكن وبعده يسقط قلنا يسلم ويفعل كالمحدث ش هذا دليل اخر للحنفية على ان الكافر لا يكون مكلفا بفروع الاسلام
حالة الكفر توجيهه ان يقال لو صح تكليف الكافر بالصلاة مثلا حالة الكفر لامكن الامتثال والا لزم التكليف بالمحال والتالي
باطل فالمقدم مثله بيان انتفا التالي ان الامتثال اما حالة الكفر وهو مستحيل لعدم حصول شرطه وهو الاسلام او بعد الكفر
وهو مستحيل ايضا لسقوط الوجوب عنه بالاسلام وفاقا اجاب المصنف بانا لا نسلم ان الامتثال بعد الكفر ممتنع وذلك

لانه يمكن ان يسلم ويفعل كالمحدث فانه يتوضا ويفعل ص الوقوع ومن يفعل ذلك ولم نك من المصلين ش
لما فرغ من اقامة الدليل على صحة التكليف بالمشروط عند عدم الشرط الشرعي ذكر الدليل على وقوعه وهو الظاهر عنده و
استدل عليه بالايتين الاولى قوله تعالى ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما
يضاعف له العذاب يوم القيمة ووجه الاستدلال به انه تعالى لما ذكر المنهي عن الشرك وقتل النفس بغير حق والزنا
عطف عليه قوله ومن يفعل ذلك يلق اثاما واشار بلفظة ذلك الى جميع ما تقدم لان العود الى البعض خلاف الظاهر فيكون
تضاعف العذاب والخلود فيه في مقابلة الجميع فلو لم يكن الكفار مكلفين بالفروع لما استحقوا العذاب بفعل هذه المحرمات
فان قيل لم لا يجوز ان يكون في مقابلة الشرك وحده اجيب بانه لو لم يكن للباقي مدخل في العذاب لكان ذكره مع الشرك لغوا فان
قيل لفظ ذلك يعود الى الكل ولا يلزم من حرمة الكل حرمة كل واحد واجيب بانه لو لم يكن كل واحد حراما لكان غير الحرام
منضما الى الحرام في الوعيد وهو غير جايز فان قيل لم لا يجوز ان يكون تضاعف العذاب بسبب الترك والباقي شرطا لاقتضا
استحقاق العقاب اجيب بانه لو كان للباقي مدخل في اقتضا استحقاق العذاب لكان محرما وهو المطلوب الاية الثانية قوله
تعالى لم نك من المصلين ووجه التمسك به ان الله تعالى حكى عن الكفار انهم عللوا دخول النار بترك الصلاة والزكاة ولم يكذبهم الله
تعالى ولم يحكم العقل بكذبهم فيكون الظاهر حقيته فتكون الصلاة والزكاة واجبة على الكفار والا لم يكن تركهما علة لدخول
النار وحمل المصلين على المعتقدين انصراف عن الحقيقة من غير ضرورة ص قالوا لو وقع لوجب القضا قلنا القضا
بامر جديد وليس بينه وبين وقوع التكليف ولا صحته ربط عقلي ش الحنفية قالوا لو كلف الكافر بفروع الاسلام
غير واقع لانه لو وقع لوجب عليهم قضا العبادات والتالي باطل بالاجماع فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمة ان الكفار لو
كانوا مكلفين بالفروع لوجب عليهم العبادات واذا وجب عليهم العبادات وجب القضا عليهم اجاب المصنف عنه بان
وجوب القضا لا يترتب على وجوب الادا بل القضا بامر جديد على ما سياتي تحقيقه وليس بين وجوب القضا وبين وقوع التكليف
ولا صحة التكليف ربط عقلي حتى يلزم من وقوع التكليف بالعبادات او صحته وجوب قضايها ولهذا قد يقع التكليف بنوع
العبادة دون قضايها كوجوب الجمعة وبالعكس كصوم الحايض ص مسالة لا تكليف الا بفعل فالمكلف به في النهي كف
النفس عن الفعل وعن ابي هاشم وكثير نفي الفعل لنا لو كان لكان مستدعى حصوله منه ولا يتصور لانه غير مقدور واجيب
بمنع انه غير مقدور كاحد قولي القاضي ورد بانه كان معدوما واستمر والقدرة تقتضي اثرا عقلا وفيه نظر ش
المسالة الثانية في ان المكلف به هل يشترط ان يكون فعلا ام لا فذهب اكثر الاصوليين انه لا تكليف الا بفعل والمصنف
قد اقام الدليل على هذا ومذهب الباقين انه يجوز التكليف بغير فعل فعلى المذهب الاول المكلف به في النهي كف النفس عن
الفعل لا نفي الفعل لان كف النفس فعل ونفي الفعل ليس بفعل وقد نقل عن ابي هاشم وكثير من الاصوليين ان المكلف به
في النهي نفي الفعل والدليل على ان نفي الفعل لا يكون مكلفا به انه لو كان نفي الفعل مكلفا به لكان نفي الفعل مستدعى حصوله من
المكلف والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان التكليف طلب والطلب استدعا الحصول فيكون المكلف به مطلوبا
والمطلوب مستدعى حصوله واما انتفا التالي فلان استدعا الحصول فرع تصور وقوعه من المكلف ولا يتصور وقوع
نفي الفعل منه لانه غير مقدور عليه لانه نفي محض والنفي المحض لا يكون مقدورا عليه واذا لم يكن مقدورا عليه
لم يتصور وقوعه اجيب عنه بانا لا نسلم ان نفي الفعل غير مقدور عليه كما ذهب اليه القاضي ابو بكر في احد قوليه
وهو ان نفي الفعل مقدور للعبد ومكتسبه ولهذا يمدح المكلف بترك الزنا ورد هذا الجواب بان الفعل كان
معدوما قبل وجود المكلف وبعده استمر العدم ولم يحصل بقدرته لانه لو حصل بقدرته لكان له اثر وذلك ممتنع الرد
لان القدرة تقتضي اثرا عقلا ولا اثر للمكلف فيه لان نفي الفعل بعد وجود المكلف على حاله قبل وجوده ثم قال
المصنف وفي هذا نظر لانا لا نسلم ان نفي الفعل غير مقدور للمكلف وذلك لان نفي الفعل وان كان متحققا قبل وجود المكلف
الا انه بعد ان وجد المكلف ودعاه نفسه الى الفعل ولم يطعها ولا فعل الفعل مع هذا الاقتضا فقد نفى الفعل
وهو اثر قدرة المكلف فيجوز ان يكون نفي الفعل مكلفا به من هذا الوجه ص مسالة قال الاشعري لا ينقطع التكليف
بالفعل حال حدوثه ومنعه الامام والمعتزلة فان اراد الشيخ ان تعلقه لنفسه

فلا ينقطع بعده ايضا وان اراد تنجيز التكليف بان يكلف بايجاد الموجود وهو محال ولعدم صحة الابتلا فيبقى فايدة
التكليف ش المسالة الثالثة في ان التكليف بفعل هل ينقطع عن المكلف حال حدوث الفعل ام لا فقال
الشيخ ابو الحسن الاشعري لا ينقطع ومنع امام الحرمين والمعتزلة مذهب الشيخ وقالوا انه ينقطع التكليف
بالفعل حال حدوثه واختار المصنف المذهب الثاني وزيف قول الشيخ بانه ان اراد الشيخ بعدم انقطاع
التكليف حال حدوث الفعل ان تعلق التكليف بالفعل ليس التكليف والمتعلق لنفسه بالشي امتنع انقطاعه عنه
فيلزم ان لا ينقطع التكليف بعد حدوث الفعل ايضا وهو خلاف الاجماع وان اراد الشيخ ان تنجيز التكليف اي كون
المكلف مكلفا بالاتيان بالمطلوب باق حال حدوث الفعل لزم ان يكون مكلفا بايجاد الموجود وهو محال وايضا لو كان
التكليف بالاتيان بالمطلوب باقيا حال حدوث الفعل لعدم صحة الابتلا لان الابتلا انما يصح قبل الشروع في الفعل فيبقى
فايدة التكليف لان فايدة التكليف اما الامتثال او الابتلا فكلاهما منتف قبل الاتيان انه ان اراد ان تعلق التكليف
لنفسه بالفعل يلزم ان لا ينقطع بعد حدوث الفعل بتمامه وذلك لان المقتضي للتعلق هو الطلب اذ هو معنى التكليف
وبعد الفراغ من الفعل المطلوب ينقطع الطلب لان المفروغ عنه بعد الفراغ غير مطلوب ولا اعادته لان الامر ليس للتكرار
وفيه نظر لانه يلزم ان ينعدم الطلب القايم بذات الله تعالى وهو محال ولعل الاولى ان يقول مراد الشيخ ان المكلف حال حدوث
الفعل مكلف بالاتيان بالكل المجموعي لا بايجاد ذلك الحادث من اجزاء الفعل فلا يكون التكليف حال الحدوث تكليفا بايجاد الموجود
لان الكل المجموعي لم يوجد حال حدوث الفعل والابتلا صحيح حال حدوث الفعل لان المكلف لم يات بتمام الفعل بعد وايضا
لا نم انحصار فايدة التكليف فيما ذكرتم من الامتثال والابتلا فان قيل ما وجد من الفعل فقد انقطع عنه التكليف فيكون تعلق
التكليف بالباقي لا بالمجموع من حيث هو مجموع والا باجزائه بالعرض فما لم يحدث المجموع لا ينقطع عنه التكليف ص قال الشيخ
ومن تابعه لو انعدم ورح باتفاق فيصح التكليف به قلنا بل يمتنع لما ذكرنا ش قال الشيخ ومن تابعه الفعل
حال حدوثه مقدور باتفاق سوا قلنا بتقدم القدرة على الفعل كما هو مذهب المعتزلة او لم نقل واذا كان حال الحدوث مقدورا
صح التكليف به مقدورا اجاب المصنف عنه بانا لا نم صحة التكليف بل يمتنع لما ذكرنا من لزوم عدم انقطاع التكليف
بعد تمام الفعل او لزوم ايجاد الموجود وعدم الابتلا كما او رد على المصنف يعرف جوابه مما حكي
مسئلة الفهم شرط التكليف وجازه بعض من جوز المستحيل لعدم الابتلا
لنا لو صح لكان مستدعى الحصول منه طاعة كما تقدم ولصح تكليف البهيمة لانها سوا في عدم الفهم ش الاصل
الرابع المحكوم عليه وهو المكلف وفيه ثلاث مسايل المسالة الاولى في ان فهم المكلف هل هو شرط التكليف او لا
فذهب الجمهور المحققين الى ان شرط المكلف ان يكون عاقلا يفهم الخطاب ووافقهم بعض من جوز التكليف بالمحال بنا
على ان فايدة التكليف الابتلا وهو لا يتصور في تكليف من لم يفهم الخطاب لانه انما يتصور الابتلا بالامتثال
اذا فهم المبتلى الخطاب بخلاف التكليف بالمحال فانه يتصور فيه الابتلا وان لم يمكن الامتثال فتحصل فايدة التكليف
التي هي الابتلا وذكر المصنف دليلين على ان التكليف لا يصح بدون الفهم احدهما انه لو صح التكليف بدون فهم المكلف
الخطاب لكان المكلف به مستدعى حصوله من المكلف طاعة اي على وجه الامتثال والتالي باطل فالمقدم مثله الملازمة
فلما تقدم من ان التكليف طلب والطلب استدعا الحصول واما انتفا التالي فلان حصول المكلف به على وجه الامتثال
مشروط بالقصد الى الامتثال انما يتصور بعد الفهم وكل خطاب متضمن للامر بالفهم فمن لم يفهم لم يمكنه الامتثال الثاني
لو صح تكليف من لم يفهم الخطاب لصح تكليف البهيمة لان الذي لم يفهم الخطاب والبهيمة متساويان في عدم الفهم والتالي
باطل قطعا فالمقدم مثله ص قالوا لو لم يصح لم يقع وقد اعتبر طلاق السكران وقتله واتلافه اجيب
بان ذلك من قبيل الاسباب مثل القتل واتلافه ش هذا دليل القايلين بجواز تكليف من لم يفهم
الخطاب تقريره ان يقال لو لم يصح تكليف من لم يفهم الخطاب لم يقع لان الوقوع فرع الجواز والتالي باطل لان
السكران لا يفهم الخطاب وهو مكلف لانه قد اعتبر طلاقه وقتله واتلافه اجاب المصنف عنه بان هذا غير
تكليف بل من قبيل الاسباب التي هي احد انواع خطاب الوضع كاتلاف الصبي واتلاف

البهيمة حتى ارسلها الليل واتلف الزرع فان الصبي والبهيمة لم يكونا مكلفين بل جعل فعلهما سببا لوجوب الضمان على معنى
انه يجب على ولي الصبي اداء ما اتلفه الصبي من ماله وعلى مالك البهيمة اداء ما اتلفه فكذا السكران
ليس بمكلف بشي من الاحكام بل جعل الله طلاق السكران سببا لترتب حكم الطلاق عليه وكذلك باقي افعاله ص قالوا لا تقربوا
الصلاة وانتم سكارى قلنا كما يقال امثال لا تمت وانت ظالم واما على ان المراد الثمل لمنعه التثبت كالغضب
ش هذا دليل اخر على وقوع التكليف بدون فهم الخطاب توجيهه ان قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلاة
وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون يدل صريحا على ان السكران مكلف بالنهي عن الصلاة حالة السكر والسكران حالة السكر
غافل لا يفهم الخطاب اجاب المصنف عنه بان هذه الاية لا تحمل على ظاهرها والا يلزم بطلان الدليل الذي ذكرنا على عدم جواز
تكليف الغافل بل لا بد من التاويل وله تاويلان احدهما ان المراد النهي عن السكر حالة ارادة الصلاة اذا كان نزول الاية
قبل التحريم لا النهي عن الصلاة حالة السكر مثل ما يقال لا تمت وانت ظالم فان النهي عن الظلم عند الموت لا النهي عن الموت
حالة الظلم الثاني ان المراد من السكران الثمل وهو الذي ظهرت منه مبادي النشاط والطرب وما زال عقله وقوله
تعالى حتى تعلموا ما تقولون معناه حتى تتكاملوا في العقل والفهم ويكون تسمية الثمل بالسكران تسمية الشي باسم ما يؤول اليه
وانما نهى الله سبحانه وتعالى عن الصلاة في تلك الحالة وان فهم المكلف الخطاب في تلك الحالة لعدم تثبت التمام في الصلاة لانه
يعسر في تلك الحالة اتمام الخشوع ومحافظة اركان الصلاة على الوجه الصحيح كالغضبان ص مسئلة قولهم الامر يتعلق
بالمعدوم لم يريدوا تنجيز التكليف وانما ارادوا التعلق المعنوي لنا لو لم يتعلق به لم يكن ازليا لان من حقيقته التعلق وهو
ازلي ش المسئلة الثانية في ان الامر هل يتعلق بالمعدوم ام لا فقال الشيخ نعم وقالت المعتزلة لا وليس المراد من قولهم يجوز
ان يتعلق الامر بالمعدوم ان المعدوم يجوز ان يكون مامورا بالاتيان بالمامور به حال كونه معدوما فان المجنون والصبي عندهم
غير مامورين وهما اقرب الى درجات المامورين من المعدوم بل المراد التعلق المعنوي وهو تعلق الطلب القايم بذات الله تعالى
بالمعدوم الذي هو ثابت في علمه تعالى في الازل بمعنى انه اذا وجد واستعد لفهم الخطاب يكون مكلفا بذلك الطلب القديم من غير
تجدد طلب والدليل على ذلك انه لو لم يتعلق الامر بالمعدوم بالمعنى المذكور لم يكن الامر ازليا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة
ان التعلق بالغير جزو من حقيقة الامر فاذا لم يكن التعلق بالمعدوم لم يكن حاصلا في الازل ضرورة كون المكلف معدوما في الازل
واذا لم يكن التعلق حاصلا لم يكن الامر حاصلا في الازل ضرورة انتفا الكل عند انتفا الجزء فلا يكون الامر ازليا واما بيان انتفا
التالي فلما مر من الكلام ان خطاب الله تعالى قديم وقوله لان من حقيقته التعلق اشارة الى بيان الملازمة وقوله وهو ازلي
اشارة الى نفي التالي ص قالوا امر ونهي وخبر من غير متعلق موجود محال قلنا محل النزاع وهو استبعاد ومن ثم قال
ابن سعيد انما يتصف بذلك فيما لا يزال وقال القديم الامر المشترك واورد انها انواعه فيستحيل وجوده
المعتزلة قالوا لا يجوز ان يكون الامر ازليا وذلك لان كل واحد من الامر والنهي والخبر لو كان ازليا لكان له متعلق موجود لان كلا
منها يستحيل بدون متعلق موجود والتالي باطل لان المتعلق غير موجود في الازل فيلزم بطلان المقدم وتقرير الجواب ان يقال
ان اردتم بقولكم ان كل واحد يستحيل بدون متعلق موجود ان المتعلق لا بد وان يكون له وجود في الجملة اعم من ان يكون علميا
او خارجيا فلا نم انتفا التالي لان المتعلق الذي هو معدوم في الخارج ثابت في علم الله تعالى ازلا وان اردتم ان التعلق
لا بد وان يكون موجودا في الخارج فلا نم الملازمة قوله لان كل واحد منها يستحيل بدون متعلق موجود قلنا هو محل النزاع
غاية ما في الباب ان وجود الامر بدون متعلق موجود في الخارج مستبعد والاستبعاد لا يدل على الامتناع ومن اجل استبعاد
تحقق الامر بدون متعلق موجود في الخارج سامع للخطاب قال عبد الله بن سعيد من اصحابنا ان الامر والنهي والخبر انما يتصف
كلام الله بها فيما لا يزال الذي هو بعض الازل ولم يثبت في الازل شي منها فلا يكون واحد منها قديما بل القديم الامر
المشترك بين الثلثة الذي هو الكلام النفسي المصحح اثبات الكلام في الازل والحكم بحدوث الامر والنهي والخبر الموجب لرفع الاستبعاد
واورد على قول عبد الله بن سعيد ان الامر والنهي والخبر انواع الكلام ولا نوع له سواها فيستحيل وجود الكلام في الازل
على تقدير كون انواعه حادثة لان الجنس لا يوجد الا في احد انواعه واذا لم يتحقق واحد من انواعه في الازل لم يتحقق هو فيه
ص قالوا يلزم التعدد قلنا التعدد باعتبار المتعلقات لا يوجب تعددا وجوديا ش هذا دليل اخر للمعتزلة على ان
الامر والنهي والخبر لا يكون قديما توجيهه ان يقال لو كان الامر والنهي والخبر قديما يلزم التعدد في كلام الله في الازل
ضرورة كونها انواعا للكلام والتالي باطل لان الجمهور اتفقوا على ان كلام الله تعالى

التعدد ح

واحد في الازل لا تعدد فيه وان تناول جميع معاني الكتب الالهيه المنزله الى رسله كما ان علمه واحد ومع وحدته
محيط بجميع الاشيا فيلزم بطلان المقدم تقرير الجواب ان بطلان التعدد الذي يكون في الكلام هو التعلق باعتبار
المتعلقات التي هي الامر والنهي والخبر والتعدد باعتبار المتعلقات لما كان اعتباريا لا يوجب التعدد بحسب
الوجود والجمهور قد اجمعوا على ان التعدد بحسب الوجود غير واقع في الازل لا التعدد الاعتباري ومعنى كون
كلامه واحدا بحسب الذات ومتعددا باعتبار المتعلقات ان الكلام في نفسه واحد فباعتبار ان يكون متعلقا بما
لو فعل استحق فاعله المدح وان ترك استحق الذم يكون امرا وباعتبار كونه متعلقا بما لو ترك استحق تاركه المدح وان فعل
استحق الذم يكون نهيا وباعتبار ان يكون متعلقا بالاطلبيه يكون خبرا اصل مسئله يصح التكليف بما علم الامر انتفا اي المامور
شرط وقوعه عند وقته فلذلك نعلم قبل الوقت وخالف الامام والمعتزله ويصح مع جهل الامر اتفاقا شرح المسئله
الثالثه في انه هل يصح التكليف بفعل علم الامر انتفا شرط وقوع ذلك الفعل عن المكلف عند وقته ام لا فذهب اكثر الاصوليين
الى صحته ولا بد في صحه مثل هذا التكليف بعلم المكلف قبل وقت الفعل انه مكلف به فلو لم يصح التكليف بما علم الامر انتفا شرط وقوعه
من المكلف لم يحصل للمكلف العلم بكونه مكلفا به قبل الوقت ضروره توقف العلم قبل الوقت بكونه مكلفا به على العلم بتحقق شرط
وقوع الفعل منه عند الوقت وخالفهم امام الحرمين والمعتزله ويصح التكليف بما علم الامر جهل انتفا شرط وقوعه من المكلف
عند الوقت بالاتفاق كما اذا قال السيد لعبده صم غدا فان هذا مشروط ببقا العبد غدا وهو مجهول للامر ص لنا لو لم يصح
لم يعص احد ابدا لانه لم يحصل شرط وقوعه من اراده قديمه او حادثه وايضا لو لم يصح لم يعلم تكليف لانه بعده ومعه ينقطع
وقبله لا يعلم فان فرضه متسع فرضناه زمنا زمنا فلا يعلم ابدا وذلك باطل واتصل لو لم يصح لم يعلم ابراهيم وجوب الذبح
والمنكر معاند ش لما فرغ عن تحرير محل النزاع شرع في اثبات ما هو الحق عنده وهو صحه التكليف بما علم الامر انتفا
شرط وقوعه وبينه بثلاثه وجوه الاول لو لم يصح التكليف بما علم الامر انتفا شرط وقوعه لم يعص احد من المكلفين ابدا بترك
فعل من الافعال والتالي باطل بالاجماع فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمه ان وقوع كل فعل من الافعال مشروط باراده
قديمه وهي الاراده القايمه بذات الله تعالى كما هو مذهب الجماعه او باراده حادثه وهي اراده الخلق كما هو مذهب المعتزله
فاذا ترك المكلف الفعل فقد علم الله تعالى انه لا يريد وقوع ذلك الفعل منه وايضا يعلم ان العاصي لا يريد ان يفعل فيكون
عالما بانتفا شرط وقوع ذلك الفعل فلا يكون هو مكلفا بذلك الفعل فلا يكون عاصيا بتركه الثاني انه لو لم يصح التكليف
بما علم الامر انتفا شرط وقوعه لم يعلم تكليف اصلا والتالي باطل قطعا فالمقدم مثله بيان الملازمه ان التكليف ينقطع
بعد الفعل بالاتفاق ومع الفعل عند المعتزله ولا يكون العلم بالتكليف بعد الفعل ومعه لان العلم لا يكون على خلاف
الواقع وقبل الفعل لا يجزم بوقوع الشرط عند وقت الفعل واذا لم يجزم بوقوع الشرط لم يجزم بوقوع المشروط فلا يعلم
التكليف قبل الفعل او معه وبعده لم يعلم اصلا قوله فان فرضه متسع اشاره الى سوال وارد على الملازمه
توجيهه ان يقال لا نم انه لو لم يصح التكليف على الوجه المذكور لم يعلم تكليف اصلا وذلك لانا نفرض التكليف بالفعل
موسعا كالواجب الموسع فانه اذا انقضى من الوقت القدر الذي يمكن المكلف من الاتيان بالفعل الواجب ولم يات
بعد فقد علم المكلف التكليف بالفعل لانه يعلم ح انه تمكن من الفعل تقرير الجواب ان يقال نفرض زمنا زمنا اي نجزي الوقت
الموسع الى ما قبل الفعل ومعه وبعده ونقول التكليف لم يعلم قبل اول الزمان الموسع لعدم الجزم بتمكنه من الفعل
ولا مع اول الزمان الموسع ان وقع الفعل فيه ولا بعده لانقطاع التكليف وقس على هذا باقي الاجزا الثالث
لو لم يصح التكليف بما علم الامر انتفا شرط وقوعه لم يعلم ابراهيم وجوب ذبح ولده والتالي باطل فالمقدم مثله
اما الملازمه فلانه لو لم يصح التكليف بما علم الامر انتفا شرط وقوعه لم يكن ابراهيم عليه السلام مكلفا بالذبح لان الله تعالى
علم انتفا شرط وقوعه واذا لم يكن مكلفا بالذبح لم يكن عالما به اما بيان بطلان التالي فلانه عليه السلام لو لم يعلم وجوب
الذبح لم يباشر مقدماته من الاضطجاع وتل الجبين وامرار المديه ومن انكر علم ابراهيم عليه السلام بوجوب الذبح فهو معاند
للحق قالوا ص وقال القاضي الاجماع على تحقق الوجوب والتحريم قبل التمكن ش احتج القاضي على صحه التكليف بما علم
الامر انتفا شرط وقوعه وقال الاجماع منعقد قبل ظهور المخالف على ان كل واحد من الوجوب والتحريم قد يتحقق
قبل التمكن من الفعل فلو لم يصح التكليف بما علم الامر انتفا شرط وقوعه لم يتحقق الوجوب والتحريم قبل التمكن من
الفعل لجواز ظهور انتفا شرط الوقوع عند الوقت ص المعتزله لو صح لم يكن الامكان

ف

شرطا فيه واجب بان الامكان المشروط ان يكون مما يتاتى فعله عاده عند وقته واستجماع شرايطه والامكان
الذي هو شرط الوقوع محل النزاع وايضا يلزم ان لا يصح مع جهل الامر شرح قالت المعتزله لو صح التكليف بما علم
الامر انتفا شرط وقوعه لم يكن امكان المكلف به شرطا في التكليف واللازم باطل بالاتفاق فيلزم بطلان المقدم
بيان الملازمه ان الفعل الذي علم الامر انتفا شرط وقوعه ليس بممكن لان العلم بعدم الشرط يكشف عن تحقق عدم الشرط
والا لم يكن العلم علما وعدم الشرط يستلزم امتناع المشروط اجاب المصنف عنه بوجهين احدهما نقض تفصيلي والاخر
اجمالي اما الاول فتقريره ان يقال الامكان الذي هو شرط صحه التكليف هو ان يكون المكلف به مما يتاتى فعله عاده
عند دخول وقته واستجماع شرايطه والفعل الذي علم الامر انتفا شرط وقوعه ممكن بهذا المعنى فانه يجوز عند دخول
وقته واستجماع شرايطه يتاتى وقوعه من المكلف وامتناعه بسبب انتفا شرط وقوعه لا ينافي هذا الامكان بل
الامكان الذي هو شرط وقوع الفعل ينافي امتناعه بسبب انتفا شرط وقوعه ولكون هذا الامكان شرطا في التكليف
هو محل النزاع فان عندنا ان هذا الامكان شرط الامتثال ليس بشرط في صحه التكليف فان التكليف لا يستدعي حصول المكلف
به بل قد ينفع التكليف لاجل الابتلا واما الثاني فتقريره انه لو صح ما ذكرتم لم يصح التكليف بما اذا جهل الامر انتفا شرط
وقوعه والتالي باطل بالاجماع فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمه انه لو صح لم يكن الامكان شرطا لان شرط هذا الفعل
قد يكون منتفيا لجواز انتفا شرط وقوعه ص قالوا لو صح لصح مع علم المامور واجيب بانتفا فايده التكليف وهذا
يطيع ويعصي بالعزم والبشر والكراهه ش المعتزله قالوا لو صح التكليف بما علم الامر انتفا شرط وقوعه لصح
التكليف بما علم المامور انتفا شرط وقوعه ايضا والثالثه بالاتحاد مع كون كل واحد منهما معلوما على حصوله
والتالي باطل بالاتفاق فيلزم بطلان المقدم اجاب المصنف عنه بالفرق فان محل الوفاق انما لا يصح التكليف
لانتفا فايده التكليف لان فايده التكليف اما الامتثال او العزم عليه واذا علم المامور امتناع الفعل يمتنع الامتثال
منه ولم يعزم على الفعل فلا يطيع ولا يعصي بخلاف محل النزاع فانه اذا لم يعلم المامور امتناع الفعل قد يطيع بالعزم
والبشر وقد يعصي بالترك والكراهه ص الادله الشرعيه الكتاب والسنه والاجماع والقياس
والاستدلال وهي راجعه الى الكلام النفسي وهو نسبه بين مفردين قايمه بالمتكلم والعلم بالنسبه ضروري ولو لم
يتكلم به لكن النسبه الخارجيه اذ لا غيرها واي نسبه لا يتوقف حصولها على تعقل المفردين وغيره متوقفه شرح
ذكر في صدر الكتاب ان هذا المختصر يحصر المبادي والادله السمعيه والاجتهاد والترجيح ولما فرغ عن
المبادي شرع في الادله الشرعيه وقدمها على الاجتهاد والترجيح لانه ما لم تعرف الادله واقسامها واحكامها
لم يتمكن من معرفه كيفيه استثمارها ولا معرفه ترجيح بعضها على بعض والادله قد مر تفسيرها والمراد
بالشرعيه ان يكون طريق معرفته دلالة مستفاده من الشرع ولا فرق بين السمعيه والشرعيه عند الفقها والاصوليين
وانما انحصر الدليل الشرعي في الخمسه المذكوره لان الدليل الشرعي اما ان يكون واردا من جهه الرسول عليه السلام
اولا الاول اما ان يكون معجزا وهو الكتاب اولا وهو السنه ويندرج فيها قول الرسول وفعله وتقريره
والثاني وهو الذي لا يكون واردا من جهه الرسول عليه السلام اما ان يكون صادرا عمن لا يجوز عليه الخطا وهو الاجماع
اولا والثاني اما ان يكون حمل فرع على اصل لعله مشتركه بينهما وهو القياس اولا وهو الاستدلال وهذه الادله الخمسه
راجعه الى الكلام النفسي لان اصل الكل الكتاب اما السنه فلقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى
واما الاجماع فلان اصله اما الكتاب او السنه وعلى التقديرين يلزم رجوعه الى الكتاب واما القياس والاستدلال
فلان كلا منهما راجع الى معقول الكتاب او السنه او الاجماع وعلى التقديرين يلزم رجوعه الى الكتاب والكتاب باعتبار كيفيته
هو الكاشف عن الكلام النفسي القايم بذات الله تعالى فيكون الجميع راجعا الى الكلام النفسي وهو نسبه بين مفردين قايمه بالمتكلم
بالمتكلم اما كون الكلام النفسي نسبه فالعلم به ضروري واما كون النسبه بين مفردين قايمه بالمتكلم ولا غيرها لان
النسبه اما ان تكون قايمه بالمتكلم او خارجيه اي خارجه عن المتكلم والثاني باطل فالمقدم مثله بيان بطلان الثاني ان النسبه بين مفردين
فلانه لو لم تقم النسبه بين المفردين بالمتكلم لكانت خارجيه والتالي باطل لان هذه النسبه يتوقف حصولها على تعقل شي وهذه النسبه لا تكون
اما ان يكون قايمه بنفس المتكلم او لا يكون قايمه ولا شي من الخارجيه يتوقف حصولها على تعقل مفردين فتكون قايمه بالمتكلم
خارجيه
يتوقف حصولها على تعقل مفردين

اصل الكتاب القران وهو الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه وقولهم ما نقل بين دفتي المصحف تواترا حد للشي
بما يتوقف عليه لان وجود المصحف ونقله فرع تصور القران شرح لما كان الكتاب اصلا
للادلة الشرعية قدم ذكره ثم قدم السنة على الاجماع لانها اصله ثم قدم الاجماع على القياس لكون الاجماع
سالما عن الخطاء وذكر في الكتاب مقدمة وبك مسائل وخاتمة اعلم ان الكلام يطلق على الالفاظ الدالة على ما
في النفس يقول سمعت كلام فلان وقد يطلق على مدلول الالفاظ وهي المعاني التي في النفس كما قيل
ان الكلام لفي الفواد وانما جعل اللسان على الفواد دليلا والاصولي يبحث في
الكلام بالمعنى الاول والمتكلم يبحث في الكلام بالمعنى الثاني ولذا اعرض المصنف عن الكلام النفساني وقيد
في تعريف الكتاب الذي هو القران الكلام بالمنزل ليخرج النفساني وايضا يخرج عنه كلام البشر وقوله للاعجاز وهو قصد
اظهار صدق دعوى النبي الرسالة عن الله تعالى ليخرج الكلام المنزل الذي ليس للاعجاز كالاحاديث الربانية والكتب المنزلة
على الانبياء ان لم نقل يكون نزولها للاعجاز وقوله بسورة منه واراد بعضا مخصوصا يساوي الكوثر التي هي ان لم
اقصر سورة ليخرج الاية وبعضها وايضا يخرج الكتب المنزلة التي هي غير القران ان قلنا انزالها للاعجاز لانه وان كانت
للاعجاز لكن لم يكن الاعجاز بسورة منه فصار هذا التعريف منطبقا على مجموع القران فيلزم منه ان لا يسمى بعض القران
قرانا الا بالمجاز وقول الاصوليين حد الكتاب ما نقل الينا بين دفتي المصحف نقلا متواترا حد للشي بما يتوقف
تصوره على ذلك الشي لان معرفة ما نقل الينا نقلا متواترا يتوقف على وجود المصحف وعلى ما نقل فيه لان الذي نقل الينا نقلا
متواترا لا يتصور كونه منقولا الا بعد وجود المصحف وبعد النقل ووجود المصحف ونقله فرع تصور القران لان
وجود القران المصحف فرع على اثبات السور والايات فيه واثباتها فرع على تصورها وكذا النقل المضاف
الى ما بين دفتي المصحف لا يكون الا بعد تصوره فيكون معرفة ما نقل الينا متواترا موقوفة على وجود المصحف ونقله وهما
موقوفان على تصور القران فيكون معرفة ما نقل الينا متواترا موقوفة على تصور القران لان الموقوف على الموقوف
على الشي موقوف على ذلك الشي فيكون تعريف القران به تعريفا للشي بما يتوقف عليه وهو باطل قال بعض الشارحين
في تقريره المصنف اعترض على هذا الحد بلزوم الدور فان الحكم بوجود المصحف ونقله مسبوق بتصور القران لما عرف
من ان التصديق مسبوق بالتصور فلو عرف القران بهما لزم الدور وهذا الكلام مخالف لما في المتن لا توجيه له اصلا
اما كونه مخالفا لما في المتن فلان المصنف لم يقل ان الحكم بوجود المصحف ونقله فرع تصور القران بل قال لان وجود
المصحف ونقله فرع تصور القران واما انه لا توجيه له اصلا فلان قوله الحكم بوجود المصحف ونقله فرع تصور القران
غير مستقيم قوله لما عرف ان التصديق مسبوق بالتصور قلنا هذا مسلم ولكن لا يفيد ههنا لان الحكم بوجود المصحف
مسبوق بتصور المصحف والوجود لا بتصور القران وعلى تقدير ان يكون الحكم بوجود المصحف ونقله مسبوقا بتصور
القران لا نسلم انه لو عرف القران بالمصحف والنقل يلزم الدور وانما يلزم ان لو عرف القران بالحكم بوجود المصحف
ونقله واعلم ان التعريف الذي زيفه المصنف ذكره حجة الاسلام رحمه الله تعالى في المستصفى ولقائل ان يدفع
التعريف الذي زيفه المصنف التزييف بالعناية بان يقول هذا التعريف انما ذكره لغير المثبت والاثبات والنقل
لا يستدعيان تصور القران الا بالنسبة الى المثبت ص مسألة ما نقل احادا فليس بقران للقطع بان العادة
تقضي بالتواتر في تفاصيل مثله ش المسألة الاولى في بيان ان ما نقل احادا ليس بقران وذلك لانا قاطعون
بان العادة تقضي بان مثل هذا الكتاب الذي يكون هاديا للخلق معجزا على وجه لو اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بسورة
من مثله لم يقدروا عليه يمتنع ان لا يتواتر في تفاصيله اي اصله واجزائه ووضعه وترتيبه ومحله اذ الدواعي
تتوفر على نقله الى ان يصير شايعا مستفيضا متواترا فما لم يبلغ الى حد التواتر يقطع بانه ليس من القران ص
وقوة الشبهة في بسم الله الرحمن الرحيم منعت من التكفير من الجانبين والقطع انها لم تتواتر في اوايل السور
قرانا فليست بقران فيه قطعا كغيرها وتواترت بعض اية في النمل فلا تخالف ش اعلم ان الامة اجمعوا
على ان التسمية في قوله تعالى في النمل انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم من القران ثم اختلفوا في انها هل هي من القران
في اوايل السور سوى التوبة ام لا فقال الشافعي رضي الله عنه انها من القران ثم تردد في انها هل تكون في اول كل
سورة اية براسها او هي مع اول اية من السورة اية ومن الاصحاب من حمل التردد على انها هل
هي من القران في اول كل سورة او لا فقال

حجة

حجة الاسلام جار ترديد قول الشافعي رحمه الله على الاول اصح وقال فريق من الاصوليين منهم القاضي
ابو بكر انها ليست من القران في اوايل السور واما ابو حنيفة رضي الله عنه فلم ينص على انها من القران في اوايل
السور ام لا وقال ليس بركن في الصلاة اذا عرفت ذلك فاعلم ان قول المصنف وقوة الشبهة الى قوله من
الكافرين يمكن ان يكون جوابا بالسؤال توجيهه ان يقال اما ان يحكم بكون التسمية من القران في اوايل السور
او يحكم بكونها ليست من القران فيه وايا ما كان يلزم تكفير طايفة من المسلمين لانه يلزم اما جعل ما ليس بقران
قرانا او انكار ما هو من القران وكل واحد منهما موجب للكفر تقرير الجواب ان يقال لم يلزم تكفير واحد من
الفريقين لان قوة الشبهة من الجانبين منعت من التكفير من الجانبين فان قيل عند المصنف ان الدليل
الدال على كون التسمية في اوايل السور ليست بقران قطعي فلا يصح اطلاق قوة الشبهة على ذلك الدليل
لان قوة الشبهة انما يطلق عند تعارض الادلة الظنية اجيب عنه بان ذلك الدليل وان كان قطعيا عنده
لكنه عند الخصم ليس بقطعي فبهذا الاعتبار صح اطلاق الشبهة عليه قال بعض الشارحين والاولى ان
يقال ان التكفير انما يلزم عند مخالفة القطعي ولا مخالفة للقطعي ههنا وفيه نظر لان هذا الجواب لا يستقيم
على مذهب المصنف لان مذهبه ان القطعي دل على انها في اوايل السور ليست بقران ثم ذكر المصنف انها في اوايل
السور ليست بقران قطعا لانا نقطع بانها لم تتواتر قرانا في اوايل السور وكل ما لا يتواتر لا يكون قرانا قطعا فالتسمية
لا تكون قرانا قطعا في اوايل السور كغيرها الذي لم يتواتر وذكر انها قد تواترت بعض اية في سورة النمل ولا
تخالف لكونها قرانا في سورة النمل لان المتواتر مقطوع والمقطوع لا يخالف فيه ص قولهم مكتوبة بخط المصحف
وقول ابن عباس سرق الشيطان من الناس اية لا يعتد لان القاطع يقابله ش اعلم ان القائلين بان التسمية
في اوايل السور من القران ذكروا دليلين احدهما ان التسمية في اوايل السور مكتوبة بخط المصحف لم يميز بين خط التسمية
وخط المصحف ولم ينكر احد من الصحابة فيكون من القران لانها لو لم تكن من القران لمنع الصحابة رضي الله عنهم من
ان تكتب بخط المصحف لانهم يبالغون في حفظ القران وصيانته وتمييزه عما ليس منه حتى يمنعون من كتبة اسامي
السور مع القران ومن التعشير والنقط كيلا تختلط بالقران غيره الثاني انه نقل عن ابن عباس انه قال سرق
الشيطان من الناس اية اي ترك التسمية في اوايل سورة ولم ينكر عليه احد فدل قوله مع عدم الانكار
على انها من اوايل السور في القران اجاب المصنف عن هذين الدليلين بانهما لا يفيدان لانهما ظنيان وما
يقابلهما وهو انها لو كانت قرانا لتواترت قطعي والظني لا يفيد اذا كان مقابله قطعيا فقوله قولهم مبتدا
وقوله لا يفيد خبره ص قولهم لا يشترط التواتر في المحل بعد ثبوت مثله ضعيف مستلزم جواز سقوط كثير من
القران المكرر وجواز اثبات ما ليس بقران منه مثل ويل وفباي ش هذا اشارة الى جواب ايراد على ما
اجاب به المصنف عن الدليلين تقرير الايراد ان يقال لا نسلم ان الدليل القطعي دال على ان التسمية في اوايل السور لم تتواتر
ليست بقران قوله لانا نقطع بانها غير متواترة في اوايل السور قلنا التسمية في القران متواتر قطعا لا نزاع فيه والتواتر في
كونها من القران لم يلزم ان لا يكون قرانا لان ثبوت التسمية في القران بحسب المتن فاكما ان التواتر يشترط في ثبوت
المحل والوضع ليس بشرط بعد ثبوت مثل ما هو من القران بحسب المتن بل يكفي فيها نقل الاحاد فالتسمية وان لم
تتواتر في اوايل السور قرانا لم يلزم ان لا يكون قرانا قطعا ولا يدل القاطع على انها ليست من القران في اوايل
ما هو من القران بحسب المتن ولا يشترط في محله ووضعه وترتيبه والقول بان التواتر لا يشترط في المحل والوضع ضعيف ومع ضعفه يستلزم
السور بتقدير الجواب ان يقال القول بان التواتر لا يشترط في المحل والوضع والترتيب فيما هو مثل القران
جواز سقوط كثير من القران المكرر وجواز اثبات ما ليس بقران من المكرر مثل ويل يومئذ للمكذبين ومثل فباي
الا ربكما تكذبان اما بيان ضعفه فهو ان العادة تقضي بتواتر المتن والمحل والوضع والترتيب فيما هو مثل القران
الا ربكما تكذبان اما بيان لزوم جواز سقوط كثير من القران المكرر فلانه اذا لم يشترط
من غير فرق اما بيان

التواتر في المحل جاز ان لا يتواتر كثير من المكررات الواقعة في القران وما لم يتواتر جاز ان لا يصل الينا
وما جاز ان لا يصل الينا جاز سقوطه اما بيان لزوم جواز اثبات كثير مما ليس بقران من المكررات
فلانه اذا تواتر بعض من القران بحسب المحل فعند ذلك يجوز اثبات ذلك البعض في المواضع بنقل الاحاد
فجاز ان يكون بعض افراد المكرر قرانا ثبت بالتواتر وبعضها غير قران ثبت بنقل الاحاد وكل واحد من
الجوازين مسنتف قطعا فيلزم انتفا عدم اشتراط التواتر بحسب المحل فقوله قولهم مبتدا وقوله ضعيف خبره
وقوله لتسليم جواز سقوط خبر بعد خبر وقوله وجواز اثبات عطف على قوله جواز سقوط ص
لا نسلم انه يجوز لانه اتفق تواتر ذلك الا انا نقول لو قطع النظر عن ذلك الاصل لم يقطع بانتفا السقوط ونحن نقطع
بانه لا يجوز والدليل ناهض ولانه يلزم جواز ذلك في المستقبل وهو باطل ش هذا ايراد على ما اجاب
المصنف عن الايراد الاول توجيهه ان يقال لا نم انه لا يجوز الاسقاط والاثبات بل يجوز ان لم يمنع مانع
يمنعهما لكن قد اتفق تواتر المكرر فيما هو مكرر والتواتر منع جواز الاسقاط والاثبات اجاب
المصنف عنه بجوابين احدهما انه لو كان جواز الاسقاط متحققا فلو قطعنا النظر عن ذلك الاصل الذي هو اتفاق
تواتر المكرر لم يقطع بانتفا سقوط المكرر لان الموجب للقطع بانتفا سقوط المكرر هو اتفاق تواتر المكرر
المانع عن جواز السقوط وليس كذلك لانا نقطع بانتفا سقوط المكرر من القران سوا قطع النظر عن اتفاق
تواتر المكرر او لم يقطع والدليل قائم على انتفا جواز السقوط وهو ما سبق من وجوب اشتراط التواتر
فيما هو من القران الثاني انه لو كان كذلك لزم جواز ذلك اي جواز كل واحد من السقوط والاثبات في الزمان
المستقبل وذلك لان الجواز وان انتفى في الزمان الحاضر بسبب اتفاق التواتر لكن جاز ان ينتفي التواتر
في الزمان المستقبل فيلزم جواز السقوط والاثبات فيه ص مسئلة القراءات السبع متواترة
لنا لو لم تكن لكان بعض القران غير متواتر كملك ومالك ونحوهما وتخصيص احدهما تحكم باطل لاستوائهما ش
المسئلة الثانية في ان القراءات السبع متواترة والمراد من القراءات السبع القراءات المنسوبة الى القراء
السبعة وهم نافع وابن كثير وابو عمرو وابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي رحمهم الله تعالى بشرط صحة اسنادها اليهم
واستقامة وجهها في العربية وموافقة لفظها خط المصحف المنسوب الى صاحبها كملك بغير الالف الذي ينسب
الى نافع وابن كثير وابن عامر وحمزة وابي عمرو باسناد صحيح مكتوبا في مصاحفهم بغير الالف مستقيم وجهه في العربية
ومالك بالالف الذي ينسب الى الكسائي وعاصم باسناد صحيح ايضا مكتوبا في مصاحفهما بالالف مستقيم وجهه في العربية
والدليل على ان القراءات السبع متواترة انها لو لم تكن متواترة لزم ان يكون بعض القران غير متواتر والتالي ظاهر
الفساد فالمقدم مثله بيان الملازمة ان بعض القران كملك ومالك قرا باحدهما بعض القراء وقرا بالاخر بعضهم
فاما ان يكون كل واحد منهما قرانا فيلزم ان يكون بعض القران غير متواتر اذ التقدير ان بعضها غير متواتر او
يكون بعضها قرانا دون بعض وهو تحكم باطل لان كل واحد منهما مساو في كونه قرانا وعدمه او لا يكون واحد منهما
قرانا فيلزم ان لا يكون بعض القران قرانا وهو باطل بالاتفاق ص مسئلة العمل بالشاذ غير جائز مثل فصيام
ثلثة ايام متتابعات واحتج به ابو حنيفة رحمه الله لنا ليس بقران ولا خبر يصح العمل به فانه لو اسمعه احد لحمله
قلنا يجوز ان يكون مذهبا ولو سلم فالخبر المقطوع بخطائه لا يعمل به ونقله قرانا خطا ش المسئلة الثالثة
في ان العمل بالشاذ وهو ما نقل احادا غير جائز مثل فصيام ثلثة ايام متتابعات فان زيادة متتابعات بعد قوله
ايام نقل احادا فلا يجوز ان يحتج به على وجوب التتابع في صوم كفارة اليمين لنا انه لا يصح العمل به لانه ليس بقران
اذ لم يتواتر ولا خبر يصح العمل به لان الخبر الذي يصح العمل به ~~لانه ليس بقران اذ لم يتواتر ولا خبر يصح العمل به لان الخبر~~
الذي يصح ~~العمل به~~ ما رواه الراوي صريحا على انه خبر عن الرسول عليه السلام وهذا ليس كذلك قالت الحنفية يحتمل
احدهما اما القران واما خبر الاحاد لانه ان ثبت كونه قرانا فذاك وان لم يثبت كونه قرانا

فلا اقل من كونه خبر الواحد وعلى التقدير يجب العمل به اجاب المصنف عنه بانا لا نسلم انه يتعين احدهما
لانه لا نسلم انه اذا لم يثبت كونه قرانا يجب ان يكون خبر الواحد وذلك لان الراوي لم يدل على ان يكون خبرا فيجوز
ان يكون مذهبا للراوي وذكره بيانا لمعتقده وان سلم انه اذا لم يثبت كونه قرانا يجب ان يكون خبرا لكن لا
نسلم صحة العمل به لانه مقطوع بخطائه لانه نقله قرانا وهو ليس بقران قطعا واذا كان المقطوع بخطائه لا يصح
العمل به ص المحكم المتضح المعنى والمتشابه مقابله اما لاشتراك او لاجمال او ظهور تشبيه
والظاهر الوقف على والراسخون في العلم لان الخطاب بما لا يفهم بعيد ش لما فرغ عن المسايل الثلثه
ختم بحث الكتاب بذكر المحكم والمتشابه لان القران يشتملهما قال تعالى ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات
والمحكم المتضح المعنى بحيث لا يتطرق اليه اشكال ولا التباس والمتشابه مقابله وهو ما التبس معناه على السامع
اما لاشتراك مثل قوله تعالى ثلثه قروء او لاجمال في مفهوم المتواطي مثل ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة او ظهور تشبيه
مثل والسموات مطويات بيمينه ومثل يد الله فوق ايديهم ولما وقع في قوله تعالى والراسخون في العلم اشتباه في ان
ان الواو للعطف او للاستيناف تعرض له فقال والظاهر الوقف على والراسخون في العلم لا على الا الله
~~لانه لو كان للاستيناف لكان الوقف على الا الله لانه لو كان للاستيناف لزم الوقف~~
لانه لو كان للاستيناف فيكون الوقف على ~~والراسخون في العلم لا على الا الله~~
~~على الا الله~~ فيلزم ان لا يعلم الراسخون في العلم تاويله فيكون الخطاب به خطابا بما لا يفهم وهو بعيد فان قيل لو كان الواو
للعطف للزم ان يكون قوله تعالى يقولون امنا حالا للراسخين فقط لامتناع ان يقول الله تعالى امنت به ص
ملزوم لاختصاص المعطوف بالحال وهو غير جايز اجيب ان اختصاص المعطوف بالحال يجوز حيث لا لبس
~~لانه لا يمتنع عقلا ان اختصاص المعطوف بالحال يجوز حيث لا لبس~~ على الانبيا عليهم السلام
السنه مسئله الاكثر على انه لا يمتنع عقلا ان يصدر عنهم
معصيه وخالف الروافض وخالف المعتزله الا في الصغاير ومعتمدهم التقبيح العقلي والاجماع على عصمتهم بعد
الرساله من تعمد الكذب في الاحكام لدلاله المعجزه على الصدق وجوزه القاضي غلطا وقال دلت على الصدق اعتقادا
واما غيره من المعاصي فالاجماع على عصمتهم من الكباير وصغاير الخسه والاكثر على جواز غيرهما ش لما فرغ
من الكتاب شرع في السنه وذكر احكامها في اربع مسايل المسئله الاولى في بيان ان الانبيا عليهم السلام هل هم
معصومون ام لا وهذه المسئله المقدمه للمسايل الاخر وذلك لان السنه لما كانت منقسمه الى الافعال والاقوال
والتقارير وجب ان نبحث اولا عن الافعال والاقوال في انها هل يكون حجه يجب علينا التاسي بها ام لا وذلك انما
يتحقق بعد بيان عصمتهم فنقول ذهب اكثر الاصوليين الى انه لا يمتنع عقلا ان يصدر قبل البعثه من
الانبيا معصيه صغيره كانت او كبيره وخالفهم الروافض مطلقا اي لا يجوز ان يصدر عنهم قبل البعثه معصيه
صغيره كانت او كبيره وخالفهم المعتزله الا في الصغاير اي لا يجوز ان يصدر عنهم الكباير ويجوز ان يصدر عنهم
قبل البعثه الصغاير ومعتمد المخالفين القبح التقبيح العقلي لان ارسال من لم يكن معصوما من الكباير كما هو
عند المعتزله ومن الكباير والصغاير كما هو عند الروافض يوجب التنفير عنه وهو مناف لمقتضى الحكمه فلا يكون
جايزا عقلا واما بعد البعثه والرساله فالاجماع منعقد على عصمتهم من تعمد الكذب في الاحكام وما يتعلق
بها لان المعجزه قد دلت على صدقهم فيها فلو جاز كذبهم فيها لبطل دلاله المعجزه واختلفوا في جواز صدور الكذب
منهم غلطا فجوزه القاضي وقال دلاله المعجزه على صدقهم فيما صدر عنهم قصدا واعتقادا وما صدر عنهم

غلطا ما المعجزه لا يدل على عامده فيه واما غير الكذب من المعاصي فالاجماع منعقد على عصمتهم من الكباير مطلقا والصغاير الداله خسه فاعلها ونقص مروته لنزهه كثيره واما غير الكباير وصغاير الخسه فالاكثر على جواز صدورها منهم ص مسله ما وضح فيه امر الجبله كالقيام والقعود والاكل والشرب او تخصيصه كالضحى والوتر والتهجد والمشاوره والتخيير والوصال والزياده على اربع فواضح وما سواهما ان وضح انه بيان بقول او قرينه مثل صلوا وخذوا وكالقطع من الكوع والغسل الى المرفق اعتبر اتفاقا وما سواه ان علمت صفته فامته مثله وقيل في العبادات وقيل كما لم يعلم وان لم تعلم فالوجوب والندب والاباحه والوقف والمختار ان ظهر قصد القربه فندب والا فمباح ش المسله التاسعه في ان فعل الرسول عليه السلام هل يدل على شرع مثل ذلك الحكم بالنسبه الينا ام لا الفعل الصادر عن الرسول عليه السلام لا يخلو اما ان يتضح منه امر الجبله اي يكون مقتضى طبع الانسان وجبلته او لا والاول كالقيام والقعود والاكل والشرب والثاني لا يخلو اما ان يتضح فيه تخصيصه عليه السلام بحكم ذلك الفعل او لا والاول كالضحى والوتر والتهجد والمشاوره وتخيير نسايه بينه وبين زينه الدنيا فانه عليه السلام خص بوجوب هذه الافعال عليه وكالوصال والزياده على اربع فانه عليه السلام مخصوص باباحتها له فهذه ثلثه اقسام والاولان واضح امرهما اي النوعان لا قسمان فان الاول منهما حكمه وحكم امته فيه الاباحه والثاني مخصص به لسنا متعبدين به واما الثالث وهو الذي لم يتضح امر الجبله ولا تخصيصه لا يخلو اما ان يتضح منه انه بيان لقول مجمل او لا والاول اعتبر اتفاقا في مقتضى القول المجمل سواء وضح كونه بيانا بقول كالافعال الصادره عن الرسول عليه السلام في الصلوه والحج فانه وضح كونها بيانا بقوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم او وضح كونه بيانا بقرينه حال اورد لفظ مجمل او عام اريد خصوصه او مطلق اريد تقييده ولم يبينه قبل الحاجه الى بيانه ثم فعل فعلا صالحا للبيان فانه وضح كون ذلك الفعل الصالح بيانا لذلك القول المجمل بقرينه الحال كقطع يد السارق من الكوع فانه بيان لان اية السرقه بقرينه الحال وكغسل اليد مع المرفق فانه ايضا بيان لقوله تعالى وايديكم الى المرافق والثاني وهو الذي لم يتضح كونه بيانا لقول مجمل لا يخلو اما ان يعلم صفته الفعل من الوجوب والندب والاباحه او لا فان علم صفته فامته مثله في حكم ذلك الفعل سواء كان عباده او غيرها عند الاصوليين وهو المختار عند المصنف وقيل ان كان الفعل عباده فامته مثله فيها والا فلا وهذا مذهب ابي علي ابن خلاد وقيل حكمه كما لم يعلم اي حكم ما علم صفته كحكم ما لا يعلم صفته واما اذا لم تعلم صفته فقد اختلفوا فيه على خمسه مذاهب الاول الوجوب وهو مذهب ابن سريج وابي هريره وابن خيران والحنابله وجماعه من المعتزله الثاني الندب وهو مذهب امام الحرمين وقد قيل انه احد قولي الشافعي رحمهما الله الثالث الاباحه وهو مذهب مالك رحمه الله والرابع الوقف وهو مذهب حجه الاسلام وجماعه من اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى

الخامس التفصيل بانه ان ظهر منه قصد القربه فندب والا فمباح وهو المختار عند المصنف بين من هذا ان افعاله على خمسه اقسام ثلثه منها لم يقع فيها نزاع واثنان منها وهما الاخيران اعني ما علم صفته وما لم يعلم فقد اختلفوا فيهما ص لنا القطع بان الصحابه كانوا يرجعون الى فعله المعلوم صفته وقوله فلما قضى زيد منها وطرا واذا لم يعلم وظهر قصد القربه ثبت الرجحان فلزم الوقوف عنه والوجوب زياده لم تثبت واذا لم يظهر فالجواز والوجوب والندب زياده لم تثبت وايضا لما نفى الحرج بعد قوله زوجناكها فهمت الاباحه مع احتمال الوجوب والندب ش لما فرغ من تحرير المذاهب شرع في الاحتجاج عليها فبدا باثبات المذهب المختار عنده في القسمين وتمسك بوجهين في اثبات ان ما علم صفته فامته مثله احدهما الاجماع وبيانه انا نقطع بان الصحابه رضي الله عنهم كانوا يرجعون الى فعله المعلوم صفته من الوجوب والندب والاباحه عند كل حادثه ويقتدون بالرسول عليه السلام في ذلك الفعل من غير نكير احد منهم كرجوعهم الى تقبيله عليه السلام الحجر الاسود والى تقبيله عليه السلام وهو صايم لنسايه وذلك دليل اجماعهم على ان حكم الامه حكمه عليه السلام في الفعل الذي علم صفته والاخر تقدم الاحتجاج الثاني الايه وهو قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المومنين حرج في ازواج ادعيايهم ووجه التمسك به ان الله سبحانه وتعالى علل نفي الحرج عن المومنين في نكاح ازواج ادعيايهم بتزوج الرسول عليه السلام زوجه دعيه زيد فلو لم يكن حكم الامه حكمه عليه السلام في الفعل المعلوم صفته لم يكن للتعليل في الايه معنى لانه حينيذ لم يلزم من نفي الحرج عنه نفي الحرج عن المومنين ولما فرغ من اثبات المذهب المختار في القسم الاول شرع في المذهب المختار في القسم الثاني وهو ان ما لا يعلم صفته ان كان عباده فندب والا فمباح لان الفعل الذي لا تعلم صفته اما الا يظهر فيه قصد القربه او لا فان ظهر قصد القربه به دل على رجحان فعله على الترك لانه لو لم يكن الفعل راجحا لم يقصد به قربه فلزم الوقوف عند الرجحان وهو القدر المشترك بين الواجب والمندوب وخصوصيه الوجوب وهو الذم على الترك زياده لم تثبت لان الاصل عدم الذم بترك الفعل لان البراءه الاصليه ثابته واذا كان الفعل راجحا ولم يكن واجبا تعين ان يكون مندوبا لان المباح لا يكون فعله راجحا وان كان الثاني وهو الذي لم يظهر منه انه قصد به القربه فمباح لان الجواز ثابت اذ الاصل عدم الذنب في فعله عليه السلام لان وقوع الذنب في فعله نادر مغلوب والنادر المغلوب خلاف الاصل وخصوصيه الوجوب والندب زياده لم تثبت اذ لا وجوب ولا ندب الا بدليل ولم يثبت دليل واذا ثبت الجواز وانتفى الوجوب والندب تعين الاباحه وايضا لو لم تكن الاباحه راجحه في صوره ثبوت الجواز مع عدم قصد القربه لما فهم الاباحه من قوله تعالى زوجناكها لكيلا يكون على المومنين حرج لامتناع ترجيح المرجوح او المساوي لكن فهمت الاباحه فتكون الاباحه راجحه فتعين ان يكون مباحا ص الموجب وما اتاكم الرسول فخذوه واجيب في الفعل على الوجه الذي فعله او في القول وفيهما قالوا لقد كان لكم في رسول الله اسوه حسنه ش

لقد كان لكم في رسول الله اسوه حسنه لمن كان يرجو الله واليوم الاخر اي من كان يومن فله فيه اسوه قلنا معنى التاسي ايقاع الفعل على الوجه الذي فعله ولما فرغ من اثبات مذهبه فيما لا يعلم صفته شرع في تقرير دلايل القايلين بالوجوب فيما لا يعلم صفته ولما كان دلايلهم من الكتاب والسنه والاجماع والقياس اعتبر الترتيب بينها فذكر اولا الدلايل الماخوذه من الكتاب ثم السنه ثم الاجماع

ان ظهر منه انه قصد به القربه فمندوب والا فمباح ...

انه صلى الله عليه وسلم ... بيانا ... واقعا ...

بلغ مقابله

ثم القياس اما الماخوذ من الكتاب فمنها قوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه والتمسك به انه امر بالاخذ بما اتى به
الرسول اي بامتثال ما اتى به لان الاخذ هاهنا هو الامتثال مجازا والامر للوجوب فيكون امتثال ما اتى الرسول به
واجبا ومن جملة ما اتى به فعله الذي لم يعلم صفته فيكون امتثاله واجبا اجاب المصنف عنه
بان قوله تعالى وما اتاكم بمعنى ما امركم والذي يدل على ذلك انه ذكر في مقابلة قوله وما نهاكم والامر لا
يتناول الفعل فلا يكون الفعل الذي لم يعلم صفته واجبا ومنها قوله تعالى واتبعوه فانه يدل على وجوب متابعته
والمتابعة هي الاتيان بمثل فعله فيكون مثل فعله واجبا اجاب عنه بان المراد بالمتابعة هي المتابعة في الفعل على الوجه
الذي فعله اي ان كان الرسول فعله على قصد الوجوب كانت المتابعة هي الاتيان بالفعل على قصد الوجوب وان كان على قصد
الندب فالمتابعة هي الاتيان على قصد الندب او المراد من المتابعة هي المتابعة في القول وهي الامتثال لقوله او المراد
المتابعة في الفعل والقول معا وعلى التقادير لم يلزم وجوب الفعل الذي لم يعلم صفته اما على التقدير الاول
والثالث فلان الاتباع في الفعل على الوجه الذي فعله انما يتصور اذا علم صفة الوجوب واما على التقدير الثاني فلان المتابعة
في القول لا يستلزم وجوب الفعل الذي لم يعلم صفته ومنها قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله
واليوم الاخر يفهم من ظاهر الايمان التاسي بالرسول عليه السلام من لوازم رجاء الله واليوم الاخر ورجاء الله واليوم الاخر
هو الايمان بهما فيكون مضمون الاية ان جعلنا الجملة شرطية فانه قال من كان يومن بالله واليوم الاخر فله اسوة حسنة في رسول الله
ووجوب التاسي بفعل النبي صلى الله عليه وسلم لانه لو لم يجب التاسي واجبا لجاز تركه والثاني باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فظاهرة لان ما ليس بواجب يجوز تركه واما بيان انتفاء التالي فلانه لو جاز ترك التاسي به لجاز ترك الايمان بالله
واليوم الاخر والتالي باطل والا لزم جواز الكفر فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمة ان التاسي به لازم للايمان بالله
واليوم الاخر وجواز ترك الملزوم يستلزم جواز ترك اللازم اجاب المصنف عنه بان المعنى من التاسي اتباع
الفعل على الوجه الذي فعله فلا يتصور وجوب التاسي في الفعل الذي لم يعلم صفته ص قالوا خلع نعليه فخلعوا
واقرهم على استدلالهم وبين العلة فقال لقوله عليه السلام صلوا ولفهم القربة قالوا الزمهم بالتمتع فسالوا بفعله قلنا
لقوله خذوا ولفهم القربة ش لما فرغ من دلائلهم الماخوذة من الكتاب مع الجواب عنها شرع في دلائلهم الماخوذة من السنة
وذكر منها دليلين احدهما انه لما خلع الرسول عليه السلام نعليه في صلوة خلعوا فهموا وجوب الخلع عليهم فخلعوا نعالهم
فسالهم النبي عليه السلام لم خلعتم نعالكم فقالوا في جوابه لانك خلعت فاقرهم الرسول عليه السلام على استدلالهم وبين علة
اختصاصه بالخلع حتى حصل الفرق بينه وبينهم فقال اخبرني جبريل عليه السلام ان فيهما قذرا فلولا ان الفعل الذي لم يعلم
صفته واجب لما خلعوا ولما اقرهم الرسول عليه السلام على استدلالهم ولما احتاج الى بيان علة اختصاصه به اجاب
المصنف بانهم فهموا الوجوب ليس بمجرد الفعل بل بواسطة قوله صلوا كما رايتموني اصلي فانه لما سبق هذا الكلام فهموا من حاله
وجوب المتابعة والرسول عليه السلام لم ينكر بل بين عذر الخصوصية فلولا ان فعله واجب على الامة لانكر الرسول عليه السلام الجانب
المصنف عنه بانهم انما فهموا وجوب متابعته من قوله عليه السلام خذوا عني مناسككم او انهم ما فهموا وجوب متابعته
في فعله بل فهموا ان متابعته مندوب به لتحصيل القربة من فعله ص قالوا لما اختلفوا في الغسل بغير انزال
سال عمر رضي الله عنه عائشة رضي الله عنها فقالت فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا قلنا انما استفيد
من اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل او لانه بيان وان شئتم او لانه شرط الصلوة او لفهم الوجوب ش هذا دليل
ماخوذ من الاجماع تقريره انه لما اختلف الصحابة في وجوب الغسل من التقاء الختانين بغير انزال رجع عمر الى عائشة
رضي الله عنهم وسالها عن ذلك فقالت فعلته انا ورسول الله فاغتسلنا فاجمعوا على وجوب الغسل بغير انزال فلو لم يتقرر عندهم ان فعله

علم الاصل

الوجه ٤

٥٧

الثاني انه عليه السلام لو امر ... [illegible]

عليه السلام واجمعوا متفقوا على وجوب الغسل بغير انزال اجاب المصنف عنه بانا لا نسلم ان وجوب الغسل بالتقاء الختانين بغير
انزال استفادوه من حكاية فعله عليه السلام بل استفادوه من قوله عليه السلام اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل وانما رجع عمر
الى عائشة ليعلم انه هل يكون امره عليه السلام موافقا لفعله ام لا او لا نسلم انما احتجوا على وجوب الغسل من التقاء الختانين بغير
انزال لان فعله عليه السلام وقع بيانا لقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا ولا نزاع في وجوب اعتبار مثل هذا الفعل او لانه شرط
الصلوة وقد بين الرسول عليه السلام مساواته لامته فيما يتعلق بالصلوة بقوله صلوا كما رايتموني اصلي ففهموا وجوب الغسل
لذلك لا لان فعله الذي لم يعلم صفته واجب او لان الصحابة فهموا مما حكته عائشة الوجوب فيكون من القسم الذي علم صفته
ص قالوا احوط كصلوة ومطلقة لم يعينا والحق ان الاحتياط فيما ثبت وجوبه او كان الاصل كالثلاثين واما اما حمل
بعد ذلك ولا ش هذا دليل ماخوذ من القياس توجيهه ان يقال ان فعله الذي لم يعلم صفته دائر بين الوجوب والندب وغيرهما
فالاحوط ان يحمل على الوجوب قياسا على وجوب قضاء الصلوات الخمس على من ترك واحدة منها ونسيها فانه لما لم يتعين الواحدة التي تركها
حكم بوجوب قضاء الجميع لانه احوط وعلى وجوب الكف عن المطلقة التي لم تتعين فانه اذا طلق الرجل واحدة من نسائه واشتبهت
المطلقة بغيرها بان نسيها فانه يجب الكف عنهن جميعا لانه احوط ايضا اجاب المصنف عنه بالفرق بين المقيس والمقيس عليه
بتحقق الاحتياط في الاول دون الثاني وان الاحتياط انما يتحقق فيما ثبت وجوبه كالصلوة الفائتة والكف عن المطلقة او كان الوجوب
هو الاصل كصوم يوم الثلاثين من رمضان فانه اذا غم ليلة الثلاثين من رمضان يحتمل ان يكون يوم الثلاثين من رمضان فيحكم بوجوب صومه
بناء على انه الاصل لان الاصل بقاء الشيء على ما كان عليه والوجوب ثابت في المقيس عليه فعملنا فيه بطريق الاحتياط ولم يثبت في المقيس ولم
يكن الوجوب فيه اصلا فلم يعمل فيه بطريق الاحتياط ص الندب الوجوب يستلزم التبليغ والاباحة منتفية لقوله لقد
كان لكم وهو ضعيف ش لما فرغ من ابطال مذهب القائلين بالوجوب شرع في ابطال مذهب القائلين بالندب وذكر دليلا لهم تقريره
ان فعله الذي لم يعلم صفته ليس بمحظور ولا مكروه لاتفاق فيكون اما واجبا او مندوبا او مباحا والوجوب منتف لانه
لو كان للوجوب لاستلزم التبليغ لقوله تعالى بلغ ما انزل اليك والتالي باطل والا لعلم صفته فيلزم بطلان المقدم
والاباحة ايضا منتفية لان الاباحة لا يوصف بانها حسنة وهذا الفعل حسن لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة
فتعين الندب اجاب المصنف عنه بان هذا الدليل ضعيف لانا لا نسلم انه ليس للوجوب قوله الوجوب يستلزم التبليغ
ولم يبلغ قلنا لا نسلم استلزام الوجوب التبليغ وقوله تعالى بلغ لا يدل على تخصيص الوجوب بالتبليغ ولئن سلمنا
وجوب التبليغ ولكن لا نسلم انه لم يبلغ بل بلغ بدليل قوله تعالى واتبعوه ولئن سلمنا ان ذلك يفيد انتفاء الوجوب لكن يفيد
انتفاء الندب ايضا وذلك لانه لو كان للندب لاستلزم التبليغ لقوله تعالى بلغ ما انزل والتالي باطل والا لعلم صفته
فيلزم بطلان المقدم وايضا لا نسلم انتفاء الاباحة وهو قوله تعالى لقد كان لكم لا يدل على حسن التاسي به بل حسن التاسي
لان الحسنة صفة للاسوة فحينئذ جاز ان يكون للاباحة ويكون التاسي بها حسنا بان يؤتى بها على الوجه الذي اتى به
من غير اخلال فيه ص الاباحة هو المتحقق ووجب التوقف عند الاجتناب اذا لم يظهر قصد القربة ش القائلون بالاباحة
الفعل الذي لم يعلم صفته قالوا ان الاباحة هو المتحقق لان رفع الحرج عن الفعل والترك ثابت وزيادة الوجوب والندب
لا تثبت الا بدليل ولم يتحقق دليل يوجب الوقف عند الاباحة اجاب المصنف عنه بان هذا انما يستقيم اذا لم يظهر قصد
القربة يثبت الندب لان ظهور قصد القربة دليل رجحان الفعل لان المباح لا يقصد به قربة ص مسئلة اذا علم بفعل
ولم ينكر وكان قادرا فان كان من كافر لم يلتفت اليه فلا اثر للسكوت اتفاقا والا دل على الجواز وان سبق تحريمه فنسخ والا لزم ارتكاب
محرم وهو باطل فان استبشر به فاوضح وتمسك الشافعي رضي الله عنه في القيافة بالاستبشار وترك الانكار لقول المدلجي وقد
بدت له اقدام زيد واسامة ان هذه الاقدام بعضها من بعض واورد ان ترك الانكار لموافقة الحق والاستبشار بما يلزم الخصم على

اصله لان المنافقين تعرضوا الى ذلك واجيب بان موافقة الحق لا يمنع اذا كان الطريق منكرا والزام الخصم
حصل بالقيافة فلا يصلح مانعا ش المسلة الثالثة في ان تقرير الرسول عليه السلام وهو ما فعل بحضرته ولم ينكره هل
صحيحه ام لا اذا علم الرسول عليه السلام بفعل صدر عن المكلف ولم ينكر الرسول عليه السلام على ذلك الفعل وكان قادرا
على انكاره فان كان ذلك الفعل مما بين الرسول تحريمه ولم يتصور نسخه كمضي كافر الى الكنيسة فلا اثر لسكوت الرسول عليه السلام
اتفاقا اي عدم انكار الرسول عليه السلام في ذلك الفعل لا يدل على جوازه بالاتفاق والا اي وان لم يكن ذلك الفعل كمضي كافر
الى الكنيسة نظر فان لم يسبق تحريمه فلا ذلك الفعل دل عدم انكاره عليه السلام على جواز ذلك الفعل وان سبق تحريم ذلك
الفعل يكون عدم انكاره عليه نسخ التحريم ذلك الفعل والا اي وان لم يدل عدم انكاره على الجواز فيما اذا لم يسبق تحريمه وعلى
النسخ فيما سبق تحريمه لزم ان يرتكب الرسول عليه السلام فعلا محرما لان ترك انكار ما هو محرم مع القدرة على الانكار يكون حراما
على الرسول عليه السلام واللازم باطل لان مثل هذا الحرام لا يجوز صدوره عن النبي عليه السلام فان استبشر الرسول عليه السلام
بذلك الفعل مع عدم الانكار كان استبشاره عليه السلام بذلك الفعل اوضح دليل على جواز ذلك الفعل ولهذا تمسك الشافعي رحمه
المدلجي
الله تعالى في جواز اثبات النسب بالقيافة باستبشار النبي عليه السلام وترك انكاره لقول المدلجي حيث نظر الى زيد واسامة
وهما تحت قطيفة وقد ظهرت للمدلجي اقدامهما فقال ان هذه الاقدام بعضها من بعض فذكر قصته لرسول الله صلى الله عليه
وسلم فاستبشر على ما استبشر الرسول بقوله ولم ينكره فلولا ان القيافة حجة في اثبات النسب لما استبشر الرسول
بقوله ولانكره وقد اورد القاضي ابو بكر على الشافعي رحمهما الله ان ترك انكار الرسول عليه السلام لقول المدلجي لا يدل
على اثبات النسب بالقيافة وذلك لان ترك الانكار انما كان لان قول المدلجي موافق للحق وهو ظاهر الشرع المقتضي
لثبوت النسب لا لان النسب يثبت بالقيافة فهو اي استبشار الرسول عليه السلام بقوله انما هو لاجل الزام الخصم بناء على
اصله الذي هو القيافة لان المنافقين تعرضوا لنسب اسامة وطعنوا فيه ولم يعتقدوا ثبوت نسبه بظاهر الشرع
يعتقدون
وكانوا يعتقدون بالقيافة في اثبات النسب فلما كان القيافة التي هي اصلهم الزمهم استبشر الرسول عليه السلام
بذلك اجاب المصنف عنه بان القيافة اذا لم يكن طريقا صالحا لثبوت النسب لم يجز للنبي ترك انكاره وان كانت
موافقة للحق لان موافقة الحق لا يمنع الانكار اذا كان الطريق منكرا لان ترك الانكار يوهم حقية الطريق والزام
الخصم انما حصل بالقيافة المتقررة عنده وانكار الرسول عليه السلام القيافة لا يمنع الزام الخصم لانه يمكن الزام الخصم
بالاصل الذي تقرر عنده وان كان الملتزم منكرا لذلك الاصل ولا يصلح الالزام ان يكون مانعا من الانكار فلو كان منكرا
لانكره ولم يستبشر به لان الاستبشار لا مدخل له في الالزام ويوهم حقية القيافة ص مسلة الفعلان لا يتعارضان
كصوم وصلاة لجواز الامر في وقت والاباحة في اخر الا ان يدل دليل على وجوب تكرر الاول له او لامته فيكون الثاني ناسخا ش
المسلة الرابعة في تعارض افعال الرسول بعضها مع بعض وتعارضها مع اقواله والتعارض بين الامرين تقابلهما على وجه يمنع
كل واحد منهما مقتضى صاحبه والفعلان اما ان يمتنع اجتماعهما في زمان واحد او لا والثاني لا تعارض بينهما اصلا كالصوم
والصلاة والاول لا يمكن صدورهما معا في زمان واحد كالصوم والاكل بل لا بد ان يقع احدهما في زمان والاخر في زمان اخر وح لا يخ
اما ان يدل دليل على وجوب تكرر الاول منهما اولا والثاني لا تعارض لهما اصلا سواء دل دليل على وجوب تكرر الثاني منهما اولا
لجواز تعلق الامر باحدهما في وقت والاباحة به في وقت اخر فلا يكون احدهما رافعا للاخر والاول وهو الذي دل دليل على
وجوب تكرر الاول منهما فلا يخ اما ان يكون وجوب التكرر للرسول او لامته او لهما فان كان الاول كان الثاني ناسخا لوجوب التكرر
بالنسبة الى الرسول عليه السلام ولا معارضة في حق الامة ان لم يدل دليل على وجوب تاسي الامة به في الاول
وان دل وقوع الفعل الثاني بعد تاسي الامة به لم يكن ايضا معارضة في حقهم وقبل التاسي يكون الثاني ناسخا للاول في
حق الامة ايضا ان دل دليل على وجوب التاسي به في الثاني والا فلا معارضة ايضا في حق الامة وان كان وجوب التكرر
بالنسبة الى امته فقط فلا معارضة بالنسبة اليه ولا بالنسبة الى امته ان لم يدل دليل على وجوب تاسي الامة
به في الثاني والا كان الثاني ناسخا للاول في حق الامة وان كان الدليل دالا على وجوب التكرر له ولامته فتكرر الاول
بالثاني له ولامته كما تقدم ص فان كان معه قول ولا دليل على تكرر ولا تاسي به والقول خاص به وتاخر فلا تعارض

فان

فان تقدم فالفعل ناسخ قبل التمكن عندنا وان كان خاصا بنا فلا تعارض تقدم او تاخر فان كان عاما لنا وله فتقدم الفعل
او القول له ولامته كما تقدم الا ان يكون العام ظاهرا فيه فالفعل تخصيص كما سياتي ش لما فرغ من بيان تعارض
افعاله عليه السلام بعضها مع بعض شرع في بيان تعارض فعله مع قوله عليه السلام فان كان مع فعل الرسول قول
فلا يخ اما ان لا يدل دليل على وجوب تكرر الفعل في حقه ولا على وجوب تاسي الامة به او يدل دليل على وجوب كل منهما او يدل
دليل على وجوب احدهما فقط وح لا يخ اما ان يدل على وجوب التكرر او على وجوب التاسي به فهذه اربعة اقسام ذكر المصنف
رحمه الله حكم كل منها على التفصيل فبدا بالاول من الاربعة وهو الذي لا يدل دليل على وجوب تكرر الفعل ولا على
وجوب التاسي به فحينئذ لا يخلو اما ان يكون القول خاصا به او خاصا بنا او عاما له ولنا فان كان القول خاصا به فلا يخلو
اما ان يتاخر القول عن الفعل او يتقدم القول او يجهل التاريخ فان كان القول خاصا به وتاخر عن الفعل كان فعل فعلا ثم
قال بعد ذلك الفعل اما على الفور او على التراخي لا يجوز لي مثل هذا الفعل في مثل ذلك الوقت فلا تعارض بين القول
والفعل اصلا لا في حقه ولا في حق امته اما في حقه فلان القول لم يتناول الزمان الذي وقع فيه الفعل والفعل ايضا
لم يتناول الزمان الذي تعلق به القول فلا يكون احدهما رافعا لحكم الاخر واما بالنسبة الى الامة فظاهر لانه ليس
لواحد من القول والفعل تعلق بالامة وان كان القول خاصا به وتقدم على الفعل مثل ان يقول يجب علي فعل كذا في
وقت كذا ثم اشتغل بضد مقتضى القول قبل التمكن من الاتيان بمقتضاه ففيه خلاف فعندنا الفعل ناسخ للقول بناء على
جواز النسخ قبل التمكن وعند المعتزلة لا يتصور صدور مثل هذا الفعل بعد القول الا على سبيل المعصية لان النسخ قبل التمكن
غير جائز عندهم وان كان الفعل بعد التمكن من مقتضى القول لا يكون الفعل ناسخا للقول الا ان يدل دليل على وجوب تكرر مقتضى
القول فانه حينئذ يكون الفعل ناسخا لتكرار مقتضى القول وان كان القول خاصا به وجهل التاريخ فحكمه مثل القسم الذي
دل على وجوب التكرر والتاسي به والقول خاص به وجهل التاريخ وانما لم يتعرض المصنف له لذلك وان كان القول خاصا بنا فلا تعارض
اصلا سواء تقدم الفعل او تاخر لعدم اجتماع القول والفعل في محل واحد لان الفعل خاص به اذ لا دليل على وجوب التاسي والقول
خاص بنا وان كان القول عاما لنا وله فلا يخ اما ان يكون القول شاملا له بطريق التنصيص مثل ان يقول وجب علي وعلى امتي
فعل كذا فالحكم تقدم القول او الفعل له ولامته كما تقدم اي ان كان القول متاخرا كان فعل فعلا ثم قال بعده لا يجوز لي ولامتي مثل
هذا الفعل في ذلك الوقت فلا تعارض اصلا لا في حقه ولا في حقنا لعدم وجوب تكرار الفعل ولعدم وجوب التاسي به وان كان الفعل
متاخرا فلا تعارض بالنسبة الينا لعدم وجوب التاسي واما بالنسبة اليه فان كان التلبس بالفعل قبل التمكن فعلى الكلام فعندنا
نسخ وعند المعتزلة لا يتصور الفعل الا على سبيل المعصية وان كان بعد التمكن فلا تعارض بالنسبة اليه ايضا الا ان يقتضي القول
التكرار وان كان القول شاملا للرسول عليه السلام بطريق الظاهر اي لا بصريحه مثل ان يقول وجب على الامة المسلمين كذا
فبالنسبة الينا ما تقدم وبالنسبة اليه يكون الفعل مخصصا للقول كما سياتي في باب التخصيص ان فعله صلى الله عليه
مخصص للعموم ص فان دل الدليل على تكرر وتاس والقول خاص فلا معارضة في الامة وفي حقه المتاخر ناسخ فان جهل فثالثها
المختار الوقف للتحكم فان كان خاصا بنا فلا معارضة فيه وفي الامة المتاخر ناسخ فان جهل فثالثها المختار يعمل بالقول لانه اقوى
لوضعه لذلك ولخصوص الفعل بالمحسوس وللخلاف فيه ولان ابطال القول به جملة والجمع ولو بوجه اولى قالوا الفعل اقوى لانه
يتبين به القول مثل صلوا او خذوا عني وكخطوط الهندسة وغيرها قلنا القول اكثر ولو سلم التساوي رجح بما ذكرناه
والوقف ضعيف للتعبد بخلاف الاول فان كان عاما فالمتاخر ناسخ فان جهل فالثلثة ش لما فرغ من القسم الاول
شرع في القسم الثاني وهو الذي دل دليل على وجوب تكرر الفعل في حقه وعلى وجوب تاسي الامة به واليه اشار بقوله فان
دل الدليل على تكرر وتاس وح لا يخ اما ان يكون القول خاصا به او خاصا بنا او عاما له ولنا فان كان خاصا به فلا معارضة
في حق الامة سواء تقدم القول او الفعل لان القول لم يتناولهم وفي حق الرسول عليه السلام المتاخر ناسخ سواء كان قولا
او فعلا الا ان يتقدم القول على الفعل بعد التمكن من مقتضى القول والقول لم يقتض التكرار فانه لا معارضة
في حقه ايضا وان كان القول خاصا به وجهل التاريخ فلا معارضة في حق الامة لعدم تناول القول لهم وفي حقه عليه السلام
ثلثة مذاهب احدها انه يجب العمل بالقول لان الفعل يحتاج الى القول بيانا او وجه وقوعه

الثاني انه يجب العمل بالفعل لانه اقوى في البيان وثالثها المختار عند المصنف الوقف حتى يتبين التاريخ لانه يحتمل تقدم الفعل على
القول وبالعكس ولا ترجيح لتقدم احدهما على الاخر والجزم بوجوب العمل باحدهما على التعيين تحكم وهو باطل والمصنف اشار
الى المذاهب الثلثه بقوله فثالثها المختار الوقف وان كان القول خاصا بنا فلا معارضه في حقه عليه السلام تقدم القول او تاخر لعدم
تناول القول له وفي حق الامه ان علم التاخر فالمتاخر ناسخ سواء كان القول متقدما والفعل متاخرا او بالعكس الا ان يتقدم القول
على الفعل والفعل بعد التمكن من مقتضى القول والقول لم يقتض التكرار فانه حينئذ لا معارضه في حقنا ايضا وان جهل التاريخ ففيه
المذاهب الثلثه الا ان المختار عند المصنف هاهنا العمل بالقول ويستدل بوجوه احدها ان القول اقوى دلاله من الفعل لان
القول دلالته على الوجوب وغيره بلا واسطه لان القول وضع للدلاله بخلاف الفعل فانه لم يوضع للدلاله الثاني ان الفعل مخصوص
بالمحسوس لا يجري في غير المحسوس والمعقول والقول يدل على المحسوس والمعقول فيكون القول اعم فائده وهو اولى الثالث ان القول لم
يختلف في كونه دالا والفعل اختلف فيه والمتفق عليه اولى الرابع ان العمل بالفعل يبطل القول بالكليه اما في حقه عليه
السلام فلعدم تناول القول له واما في حق الامه فلوجوب العمل بالفعل والعمل بالقول لا يبطل الفعل بالكليه لانه يبقى العمل
بالفعل بالنسبه الى الرسول عليه السلام فلو عملنا بالقول امكن الجمع بينهما من وجه ولو عملنا بالفعل لم يمكن والجمع بين الدليلين
ولو بوجه اولى والقائلون بوجوب العمل بالفعل قالوا الفعل اقوى دلاله من القول لان الفعل يبين به القول لان مثل قوله صلوا
كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم يدل على ان فعله في الصلاه ومناسك الحج مبين لقوله صلوا وخذوا وكذا خطوط الهندسه
تدل على ان الفعل مبين للقول فان بيان حدود الهندسه انما هو بنقش الخطوط والسطوح والدواير فيكون الفعل اولى
اجاب المصنف ان البيان بالفعل وان وقع لكن البيان بالقول اكثر فهو اولى وان سلم تساوي القول والفعل في البيان
ترجح جانب القول بما ذكرنا من الوجوه الاربعه واما القول بالوقف هاهنا فضعيف لانا متعبدون بوجوب العمل باحدهما اما
الفعل او القول لانه لازم لنا بالنسبه الينا ولا بد من العمل وقد ثبت رجحان القول على الفعل فتعين المصير الى العمل بالقول
بخلاف الصوره الاولى التي حكمنا فيها بالوقف فانا لسنا متعبدون بواحد منهما لانهما بالنسبه الى الرسول عليه السلام ولا
يجب علينا الحكم بوجوب العمل باحدهما بالنسبه الى الرسول عليه السلام فالحكم بالوقف فيها اولى وان كان القول عاما له ولنا
فان علم التاريخ وتاخر القول فهو ناسخ لوجوب تكرار الفعل في حقه ولوجوب التاسي في حقنا وان تاخر الفعل واشتغل به قبل التمكن
من الاتيان بمقتضى القول نسخ الفعل القول عندنا الا ان يتناول القول له ظاهرا فانه يكون الفعل مخصصا للقول وعند المعتزله
لا يتصور هذا الفعل الا على سبيل المعصيه وان اشتغل بالفعل بعد التمكن من الاتيان فان لم يقتض القول التكرار فلا معارضه
لا في حقه ولا في حقنا وان اقتضى القول التكرار فالفعل ناسخ للتكرار والمصنف لم يفصل وحكم بان المتاخر ناسخ للمتقدم مطلق
وان جهل التاريخ فالمذاهب الثلثه الوقف والعمل بالقول والعمل بالفعل والمختار الوقف في حقه والعمل بالقول في حق الامه ص
فان دل دليل على تكرر تاسيه لا ناسخ والقول خاص به او عام فلا معارضه في الامه والمتاخر ناسخ في حقه فان جهل فالثلاثه وان
كان خاصا بالامه فلا معارضه في حقه ش هذا هو القسم الثالث وهو ان يدل دليل على وجوب التكرار في حقه دون وجوب التاسي
به فان كان القول خاصا به او عاما له متناولا له فلا معارضه في حق الامه تقدم الفعل او تاخر لعدم تناول الفعل لهم والمتاخر ناسخ
للمتقدم في حقه عليه السلام ان علم التاريخ وهذا انما يستقيم اذا كان العام المتاخر ناسخا للخاص المتقدم او كان عموم القول
له بطريق النصوص ومع هذا فيه تفصيل لا يخفى على من احاط بما قيل في القسم الثاني وان جهل فالمذاهب الثلثه والمختار الوقف
وان كان القول خاصا بالامه فلا معارضه اصلا لا في حقه ولا في حق الامه سواء علم بعدم الفعل والقول لعدم تواردهما على محل واحد ص
فان دل دليل على تاسي الامه دون تكرره في حقه والقول خاص به وتاخر فلا معارضه في حقه والمتاخر ناسخ في الامه
فان تقدم فالفعل ناسخ في حقه فان جهل فالثلاثه فان كان خاصا بالامه فلا معارضه في حقه والمتاخر ناسخ في الامه
فان جهل فالثلاثه فان كان القول عاما فكما تقدم ش هذا هو القسم الرابع وهو ما يكون الدليل دالا على وجوب
التاسي بالامه ولم يدل على تكرر الفعل في حقه فان كان القول خاصا به وتاخر عن الفعل فلا معارضه اما في حقه فلعدم
وجوب تكرر الفعل واما في حق الامه فلعدم تورد القول والفعل على محل واحد وان تقدم القول على الفعل
فالفعل ناسخ للقول قبل التمكن من الاتيان بمقتضى القول وفيه الخلاف المذكور وان جهل التاريخ فالمذاهب الثلثه والمختار
الوقف وان كان القول خاصا بالامه فلا معارضه في حقه لعدم القول وتاخر لعدم تواردهما على محل واحد وفي
حق الامه المتاخر سوا فعلا او قولا ناسخ للمتقدم فان جهل التاريخ فالمذاهب

الثلثه ٤ كان

الثلثه والمختار العمل بالقول وان كان القول عاما له ولنا فحكمه ما تقدم اي ان كان الفعل متقدما فلا معارضه في
حقه لعدم وجوب تكرر الفعل وفي حق الامه القول المتاخر ناسخ للفعل قبل وقوع التاسي به وبعده ناسخ للتكرار ان تقدم
ان دل دليل على وجوب التكرار في حقهم وان تقدم القول فالفعل ناسخ للقول في حقه قبل التمكن من الاتيان بمقتضى
القول الا ان يتناوله العموم له ظاهرا فانه يكون الفعل مخصصا للقول وفي حق الامه ان كان الدليل على وجوب
التاسي مخصوصا بذلك الفعل فنسخ والا فتخصيص وبعد التمكن لا معارضه لا في حقه ولا في حق الامه ان لم يقتض القول
التكرار وان اقتضى التكرار يكون الفعل ناسخا للتكرار واعلم ان بعض الاقسام مفصلا وكلف به الاحكام
والمصنف اهمله ونحن قد تعرضنا لبعض منها واعرضنا عن البعض الاخر اعتمادا على استخراج المحصل الفطن احكامه بقوته
الباقي ص الاجماع العزم والاتفاق وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من هذه الامه في عصر على امر ومن
يرى انقراض العصر يزيد الى انقراض العصر ومن يرى ان الاجماع لا ينعقد مع سبق خلاف مستقر من ميت او حي وجوز وقوعه
يزيد لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر الغزالي اتفاق امه محمد صلى الله عليه وسلم على امر من الامور الدينيه ويرد عليه انه لا
يوجد ولا يطرد بتقدير عدم المجتهدين ولا ينعكس بتقدير اتفاقهم على عقلي او عرفي ش لما فرغ من السنه شرع في الاجماع
وذكر فيه مقدمه واثنين وعشرين مسئله اما المقدمه ففي تعريفه واثباته واثبات العلم به وفي كونه حجه والاجماع في اللغه
العزم قال الله تعالى فاجمعوا امركم اي اعزموا والاتفاق يقال اجمعوا على كذا اي اتفقوا عليه اصطلاح العلماء هو ما ذكره المصنف
فالاتفاق كالجنس ويعني به الاشتراك اما في الاعتقاد او القول او الفعل او انطباق بعضهم على الاعتقاد وبعضهم على القول
او الفعل الدالين على الاعتقاد وبقولنا المجتهدين يخرج عنه اعتقاد غيرهم من المقلدين وبقولنا من هذه الامه نعني امه محمد
عليه السلام يخرج اتفاق المجتهدين من الامم السالفه وبقولنا في عصر من اعصار يخرج اتفاق مجتهدي كل عصر فانه اجماع اذ لا يشترط في
الاجماع اتفاق اهل هذه الامه في كل الاعصار ويخرج اتفاق بعض المجتهدين في عصر وانما قال على امر ليتناول الاثبات والنفي
والقول والفعل والشرعي والعقلي والعرفي وهذا التعريف لمن لم يشترط في الاجماع انقراض العصر وقال ان الاجماع ينعقد
مع سبق خلاف مستقر من ميت او حي واما من اشترط انقراض اهل العصر في الاجماع فينبغي ان يزيد في الحد الى انقراض العصر
ليتوافق مذهبه ومن قال ان الاجماع لا ينعقد مع سبق خلاف مستقر من ميت او حي اي اتفاق اهل العصر الثاني على احد
قولي اهل العصر الاول بعد استقرار خلافهم لا ينعقد اجماعا وجوز وقوع هذا الاتفاق بعد استقرار الخلاف من اهل العصر
الاول يزيد لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر ليخرج عن الحد اتفاق اهل العصر الثاني ليكون التعريف مطابقا لمذهبه ومن لم يجوز
وقوع هذا الاتفاق من اهل العصر الثاني بعد استقرار الخلاف بين اهل العصر الاول لم يحتج الى زياده هذا القيد لان القيد
لا يزاد في التعريف لخروج غير المحدود من المحدود وحد الغزالي رحمه الله الاجماع بانه اتفاق امه محمد عليه السلام على
امر من الامور الدينيه وزيفه المصنف بانه يرد عليه انه لا يوجد اجماع اصلا لانه اعتبر اتفاق امه محمد عليه السلام
وهم جميع المسلمين الى يوم القيمه ولا يتصور اجتماعهم وعلى تقدير تخصيص الامه بالموجودين منهم في عصر لا يطرد اذ على تقدير
عدم المجتهدين في عصر فان اتفاق اهل العصر الخالي عن المجتهدين على امر ديني داخل في حده وليس باجماع اذ لا اعتداد بقول
العوام وايضا لا ينعكس التعريف المذكور بتقدير اتفاق المجتهدين على امر عقلي او عرفي لان حده لا يكون صادقا على مثل
هذا الاتفاق ضروره اعتبار قيد الدينيه في تعريفه وهو اجماع ويمكن ان يدفع بالعنايه بانه اراد بامه محمد عليه السلام
الموجودين في عصر فان امه محمد عليه السلام لا يجوز اطلاقه على الموجودين في عصر واراد بالامه المجتهدين لانهم في كل
عصر كانه الامه دون المجتهدين يكون موافقا لما في القران والاحاديث الداله على كون الاجماع حجه
الاعتبار وانما اي بلفظ الامه دون المجتهدين ووجد الغزالي بلا ايهام الترجيح فلا يكون اتفاق امه محمد على
الاعتبار وانما اي امتي على ضلاله وقد ان النظام وبعض الروافض في ثبوته
نحو ولا تجتمع امه وسيقا لا تجتمع امتي على ضلاله ص وخالف النظام وبعض الروافض في ثبوته
امر عقلي او عرفي اجماعا عنده فلم يلزم عدم الانعكاس ص وخالف النظام وبعض الروافض في ثبوته
والجمهور على انه يجوز الاجماع وخالف النظام من المعتزله وبعض الروافض
قالوا انتشارهم يمنع نقل الحكم اليهم عاده كالاتفاق على ماكول واحد وكلمه ش لما فرغ من تعريفه شرع في بيان ثبوته

اكل؟

الى عدم العموم ... على الاطلاق ...

في جواز ثبوته وتمسكوا في عدم جوازه بوجهين الاول قالوا يمتنع ثبوت الاجماع لان اتفاق المجتهدين على
حكم انما يمكن اذا نقل الحكم اليهم لان الاتفاق انما يكون بعد معرفتهم بذلك الحكم ومعرفتهم بذلك الحكم لا تحصل الا بنقله اليهم
ونقل الحكم اليهم ممتنع لان المجتهدين منتشرون في مشارق الارض ومغاربها والعادة تقضي بان انتشارهم يمنع نقل
الحكم اليهم اجاب المصنف عنه بانا لا نسلم ان العادة تقضي بان انتشارهم يمنع نقل الحكم اليهم وذلك لان المجتهدين
كانوا مجدين في الفحص عن الاحكام باحثين عن ادلتها ومع الجد والبحث يمكن نقل الاحكام اليهم وان كانوا منتشرين
في اقطار الارض ص قالوا ان كان عن قاطع فالعادة تحيل عدم نقله والظني يمتنع الاتفاق فيه عادة
لاختلاف القرائح اجيب بالمنع فيهما فقد يستغنى عن نقل القاطع وقد يكون الظني جليا ش هذا هو الوجه
الثاني وتقريره ان الاجماع يمتنع ثبوته لان المجتهدين اذا اتفقوا على امر فاتفاقهم لا بد وان يكون عن سند والا لكان خطا
فحينئذ ان كان الاتفاق عن دليل قاطع فلا بد وان يكون القاطع في كل اجماع منقولا الينا لان العادة تحيل عدم نقل
القاطع الذي توفر الدواعي على نقله لكن لم ينقل القاطع الذي في الاجماع وان كان عن ظني فلا بد وان يتوافق الآراء بواسطة
ذلك الظني حتى يكون اتفاقهم بحسب اتفاق جميعهم في الظني ممتنع عادة لاختلاف قرائحهم في مقتضى الظني فان الظني قد يوجب
الحكم في قريحة ولا يوجب في اخرى اجاب المصنف عنه بالمنع في المقدمتين فانا لا نسلم انه لو كان اتفاقهم عن قاطع
لوجب ان ينقل القاطع الينا والعادة انما تحيل عدم نقل القاطع ان لم يستغن عن نقل القاطع وهو ممنوع فانه قد يستغنى
عن القاطع بحصول الاجماع ولا نسلم ان الظني يمتنع الاتفاق فيه عادة واختلاف القرائح انما يكون لو لم يكن الظني جليا
اما اذا كان جليا تجوز توافق القرائح فيه فيكون موجبا للحكم في جميع القرائح ص قالوا يستحيل ثبوته
عنهم عادة لخفاء بعضهم او انقطاعه او اسره او خموله او كذبه او رجوعه قبل قول الاخر ولو سلم فنقله مستحيل
عادة لان الآحاد لا يفيد والتواتر بعيد واجيب عنهما بالوقوع فانا قاطعون بتواتر النقل بتقديم النص
القاطع على المظنون ش هذا دليل على استحالة ثبوت الاجماع من المجتهدين بعد جوازه اي على استحالة العلم
بثبوت الاجماع وتقريره ان العادة تقضي بانه يستحيل العلم بثبوت الاجماع لخفاء بعض المجتهدين عند اتفاقهم بحيث لا
يعلم وجوده او انقطاعه عن الناس بحيث لا يخالط الناس بعد ان علم وجوده او وقوعه في الاسر فلا يمكن مراسلته
بسائر العلماء او خموله بمعنى انه لا يعرف كونه مجتهدا وان علم وجوده او كذب بعض المجتهدين بمعنى افتائه بذلك الحكم على
خلاف معتقده تقية من مخالفة الجمهور او رجوع بعض المجتهدين عما افتى به لتغير اجتهاده قبل افتاء الاخر
بذلك الحكم وانما قيد بقوله قبل الاخر لانه لو رجع بعد افتاء الاخر لم يعتبر لكونه خارقا للاجماع ومع هذه
الاحتمالات كيف يمكن العلم بثبوت الاجماع ولئن سلمنا جواز العلم بثبوت الاجماع ولكن لا ينفع العلم بثبوت الاجماع
لان العلم بثبوت الاجماع انما يحصل بالنقل ونقل الاجماع مستحيل عادة لانه ان نقل احادا لا يفيد لان خبر الواحد
لا يكون موجبا للعلم ونقله بالتواتر بعيد لان التواتر انما يحصل اذا اخبر جماعة يحيل العقل تواطؤهم على الكذب
على ان كل واحد من المجتهدين قد افتى بذلك الحكم وايضا التواتر فيما هو مختلف فيه جوازا ووقوعا بعيد اجاب
المصنف عن استحالة العلم بثبوت الاجماع وعن استحالة النقل بالوقوع اي اجاب بوقوع العلم بالاجماع فانا
قاطعون بتواتر النقل ان الصحابة رضي الله عنهم اجمعوا على تقديم النص القاطع على المظنون فالعلم بالاجماع
واقع ووقوع العلم به يستلزم جواز العلم به وجواز نقله لان الوقوع فرع الجواز ص وهو حجة عند الجميع ولا
يعتد بالنظام وبعض الخوارج والشيعة وقول احمد من ادعى الاجماع فهو كاذب استبعاد لوجوده ش

لما فرغ

لما فرغ من ثبوت الاجماع وثبوت العلم به شرع في بيان انه حجة والجمهور على ان الاجماع حجة شرعية ولا يعتد بالنظام
وبعض الخوارج والشيعة لشذوذهم بالنسبة الى اهل الحق قوله وقول احمد جواب عن سؤال توجيهه ان يقال
انكم قلتم ان الاجماع حجة عند الجميع واحمد امام من ائمة المسلمين خالف ذلك لانه قال من ادعى الاجماع في حكم من الاحكام
فهو كاذب فكيف يستقيم انه حجة عند الجميع مع مخالفة احمد رحمه الله تقرير الجواب ان قول احمد ليس انكارا لكون الاجماع حجة
بل استبعادا لوجوده فلا خلاف في كونه حجة ص الادلة منها اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف والعادة تحيل اجماع
هذا العدد الكثير من العلماء المحققين على قطع في شرعي بغير قاطع فوجب تقدير نص فيه واجماع الفلاسفة واجماع
النصارى واجماع اليهود غير وارد ولا يقال اثبت الاجماع بالاجماع او اثبت الاجماع بنص يتوقف عليه لان المثبت كونه
حجة ثبوت نص عن وجود صورة منه بطريق عادي لا يتوقف وجودها ولا دلالتها على ثبوت كونه حجة فلا دور ش
لما فرغ من تزييف قول القائلين بان الاجماع ليس بحجة شرعية بدأ في اقامة الدليل على انه حجة قطعية وذكر دليلين
من الادلة الدالة على انه حجة قطعية احدهما ان الدليل القاطع دل على تخطئة مخالف الاجماع وكلما دل الدليل
القاطع على تخطئة مخالفه يكون حجة قطعية اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلانه لو لم يكن الدليل القاطع دالا على
تخطئة مخالف الاجماع لما اجمع الائمة المجتهدون على القطع بتخطئة مخالف الاجماع والتالي باطل لانا علمنا بالنقل المتواتر
انهم اجمعوا على القطع بتخطئة مخالف الاجماع فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمة ان العادة تحيل اجماع هذا العدد الكثير
من العلماء المحققين والمجتهدين على القطع في حكم شرعي من غير نص قاطع دال على ما اجمعوا على قطعه فوجب بحكم
العادة تقدير نص قاطع دال على القطع بتخطئة مخالف الاجماع فان قيل لا نسلم ان العادة تحيل اجماع العدد الكثير
من العلماء على القطع من غير نص قاطع فان الفلاسفة اجمعوا على القطع بقدم العالم واليهود اجمعوا على القطع بكون الرسول عليه
السلام متنبيا وكذلك النصارى اجمعوا على القطع بذلك وليس اجماعهم عن نص قاطع اجيب بان اجماع هؤلاء المذكورين
غير وارد لانهم ليسوا بجمع كثير واتفقوا في امر شرعي ولا قاطع في ذلك والعادة انما تحيل اجماع الجمع الكثير
على امر غير شرعي لا على القطع من غير دليل قاطع بل تحيل اجماع الجمع الكثير على القطع في امر شرعي لا يقال الدليل
الدليل الذي ذكرتم غير صحيح لاستلزامه ثبوت الشيء بنفسه وبما يتوقف على نفسه لانكم اثبتم الاجماع بالاجماع
حيث قلتم انهم اجمعوا على القطع بتخطئة مخالف الاجماع واثبتم الاجماع بنص يتوقف ثبوت ذلك النص القاطع على الاجماع لان قاطعية
وجوب ثبوت النص مستفاد من اجماعهم على القطع بتخطئة مخالف الاجماع لانا نقول الدليل الذي ذكرناه هو للمثبت كون
الاجماع حجة لا الاجماع وما اثبتنا كون الاجماع حجة ~~بالاجماع وما اثبتنا كون الاجماع حجة~~ بالاجماع والنص يتوقف
ثبوته على كون الاجماع حجة حتى يلزم ثبوت الشيء بنفسه وبما يتوقف عليه وذلك لان المثبت لكون الاجماع حجة هو ثبوت
نص قاطع وثبوت ذلك النص القاطع انما هو مستفاد عن وجود صورة من صور الاجماع لا عن كونه حجة واستفادة
ثبوت ذلك النص من تلك الصورة انما هو بطريق عادي وتلك الصورة لا يتوقف وجودها على كون الاجماع حجة ودلالتها
على ثبوت النص القاطع ايضا لا يتوقف على كون الاجماع حجة فلا يكون دورا لان كون الاجماع حجة حينئذ يتوقف على ثبوت
النص القاطع وثبوت النص القاطع يتوقف على وجود صورة من صور الاجماع ولم يتوقف وجود تلك الصورة ولا دلالتها

على ثبوت النص على كون الاجماع حجة لان وجود تلك الصورة مستفاد من التواتر ودلالتها على ثبوت النص مستفادة
من العادة ص ومنها انهم اجمعوا على تقديمه على القاطع فدل على انه قاطع والا تعارض الاجماعان فان القاطع مقدم
فان قيل يلزم ان يكون المحتج عليه عدد التواتر ليتم الدليلين ذلك قلنا ان سلم فلا يضر ش الدليل الثاني على كون الاجماع
حجة وقطعيته تقريره انا علمنا بالتواتر ان العلماء المحققين اجمعوا على تقديم الاجماع على النص القاطع وذلك يدل على ان الاجماع
دليل قطعي لانه لو لم يكن دليلا قاطعا لزم تعارض الاجماعين والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة انا علمنا ايضا انهم
اجمعوا على ان القاطع مقدم على غير القاطع فهذا الاجماع يقتضي تقديم القاطع على غيره فلو لم يكن الاجماع دليلا
قاطعا لكان الاجماع الاول الدال على تقديم الاجماع على النص القاطع مقتضيا لتقديم غير القاطع الذي هو
الاجماع على القاطع فلزم تعارض الاجماعين لان احدهما يقتضي تقديم القاطع على غيره والاخر يقتضي عدم
تقديمه واما انتفاء التالي فلان العادة تقتضي بامتناع وقوع التعارض بين اقوال مثل هذا العدد من العلماء
المحققين فان قيل كل واحد من الدليلين الدالين على كون الاجماع حجة وقطعيته يقتضي ان يكون الاجماع المحتج
على كونه حجة ما بلغ المجمعون فيه عدد التواتر ليتم كل واحد من الدليلين وذلك اي كون المجمعين عدد التواتر
اما الاول فلان العادة انما تحيل اجتماع العدد الكثير على القطع في شرعي من غير قاطع اذا
كان عددهم عدد التواتر واما الثاني فلان العادة انما تقضي بامتناع التعارض بين اقوال مثل هذا العدد اذا بلغ
عددهم عدد التواتر واذا كان كذلك فلا يكون اتفاق من نقص عددهم عن عدد التواتر حجة ولا اختصاص لكونه
حجة باتفاق المجتهدين بل كل طائفة بلغ عددهم عدد التواتر فاتفاقهم اجماعا وان لم يكونوا مجتهدين اجاب
المصنف عنه بانا لا نسلم استلزام الدليلين لذلك لان العادة تحيل اجماع المحققين القطع في شرعي من غير
قاطع سواء بلغ عددهم التواتر او لم يبلغ وكذا تحكم العادة بامتناع التعارض بين اقوال جمع من العلماء المحققين
سواء بلغوا عدد التواتر ام لا ولئن سلمنا لزوم ذلك الدليلين ولكن لا يضر لان اللازم حينئذ كون القاطع مخطئة
مخالف الاجماع والقاطعين على تقديم الاجماع على النص القاطع عددهم عدد التواتر لا كون اهل الاجماع
ولا ينهض نقضا ص الشافعي ويتبع غير سبيل المؤمنين وليس بقاطع لاحتمال في متابعته او مناصرته
او الاقتداء به او في الايمان فيصير دورا لان التمسك بالظاهر انما ثبت بالاجماع بخلاف التمسك بمثله
في القياس ش لما فرغ عن الدليلين القطعيين شرع في الادلة التي ذكرها المتقدمون وزيفها ومن
جملتها ما تمسك به الشافعي رضي الله عنه وهو قوله ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير
سبيل المؤمنين وجه الحجة ان الله جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد فيجب ان يكون اتباع غير
سبيل المؤمنين حراما والا لما جمع بينه وبين الحرام الذي هو المشاقة في الوعيد لانه لا يجوز الجمع بين مباح وحرام في
الوعيد كما لا يجوز ان يقال ان زنيت وشربت الماء عاقبتك واذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما كان اتباع
سبيل المؤمنين واجبا والحكم المجمع عليه هو سبيل المؤمنين لان المراد من السبيل في الاية ما يختاره الانسان
لنفسه من قول وفعل وزيفه المصنف بان ما ذكر ليس بقاطع في وجوب متابعة الاجماع لان اتباع
سبيل المؤمنين عام متناول لاتباعهم في متابعة الرسول عليه السلام واتباعهم في مناصرته ودفع الاعداء عنه
او اتباعهم في الاقتداء بالرسول عليه السلام او اتباعهم في الايمان به ودلالة العام على فرد من افراده
على التعيين ليس بقطعي لجواز تخصيص العام واخراج ذلك الفرد منه واذا لم يكن قطعيا وتمسك به في كون
الاجماع حجة لزم الدور لان غاية ما في الباب انه يدل على وجوب اتباع سبيل المؤمنين ظاهرا والظاهر انما ثبت

كونه حجة بالاجماع فلو اثبت كون الاجماع حجة به لزم الدور وهذا بخلاف التمسك بمثل هذا الظاهر في كون القياس حجة
فان التمسك بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فانه لا يوجب الدور لان التمسك بالظاهر ما ثبت بالقياس ولا
يلزم الدور وفيما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من لزوم الدور نظر لانه انما يلزم الدور ان لو لم يكن غير الاجماع دليلا على
ان الظاهر حجة وهو ممنوع لجواز ان يكون نص قاطع دالا على كون الظاهر حجة او الاستدلال القطعي على ان الظاهر مظنون
والمظنون يجب العمل به قطعا لانه لو لم يعمل بواحد من النقيضين يلزم رفعهما وان عمل بهما يلزم اجتماعهما وان عمل بالطرف
المرجوح يلزم خلاف صريح العقل فتعين العمل بالمظنون ص الغزالي بقوله لا تجتمع امتي من وجهين احدهما تواتر المعنى
لكثرتها شياعه على وجوه حاتم وهو حسن والثاني تلقي الامة لها بالقبول وذلك لا يخرجها عن الاحاد ش
تمسك الغزالي رحمه الله تعالى على كون الاجماع حجة بقوله لا تجتمع امتي على الخطا من وجهين احدهما انه تظاهرت الروايات
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالفاظ مختلفة مع اتفاق المعنى في عصمة هذه الامة عن الخطا فاشتهرت على لسان الثقات كعمر
وابن مسعود وابي سعيد الخدري وانس بن مالك وابن عمر وابي هريرة وحذيفة بن اليمان رضي الله عنهم وغيرهم نحو قوله لا
تجتمع امتي على الضلالة وسالت الله ان لا يجتمع امتي على الضلالة فاعطانيه وقوله يد الله على الجماعة ولا يبالي الله بشذوذ
من شذ الى غير ذلك مما لا يخفى ولم تزل الامة تحتج بها في اصول الدين وفروعه فمجموع هذه الاحاديث المتفرقة وان لم تتواتر احادها
من حيث الالفاظ لكن تواتر معناها لكثرتها شياعه علي رضي الله عنه وجود حاتم فانها وان لم يكن احاد الاخبار فيها متواترة
من يجوز الكذب على كل واحد لو جردنا النظر اليه لا يجوز على المجموع واذا ان هذا الكثير من حيث المعنى وجب ان يكون الاجماع حجة
واستحسن المصنف هذا الاستدلال من حيث انه اثبت كون الاجماع حجة بالتواتر المفيد القطعي الثاني ان الامة قرنا بعد قرن تلقوا
لعبارات هذه الاحاديث بالقبول ولم يظهر الى الان خلاف في صحة هذه الاحاديث الا ان بعضهم احتج بها في كون الاجماع حجة
وبعضهم تاولها من غير طعن في صحتها فلو لم تقم الحجة على صحتها لم تتوافق الامم في اعصار مختلفة بالتسليم لان العادة تحيل
توافق الامم في الاعصار على التسليم لما لم تقم حجة على صحته مع اختلاف الطبائع وتفاوت القرائح في الرد والقبول
وزيفه المصنف بان تلقي الامم لعبارات هذه الاحاديث بالقبول لا يخرجها عن الاحاد واذا لم يخرجها عن الاحاد لا يكون الا
ظنية والظنية لا تفيد في المسالة العلمية وفيه نظر لان الظني يفيد في المسالة العلمية بعد بيان وجوب العمل بالظن ص
واستدلالهم بانهم اجمعوا على قاطع في الحكم لان العادة امتناع اجتماع مثلهم على المظنون واجيب بمنعه في الجلي واخبار الاحاد
بعد العلم بوجوب العمل بالظاهر ش هذا استدلال على كون الاجماع حجة توجيهه ان يقال ان اجماع المجمعين على الحكم يدل على
دليل قاطع يستند الاجماع اليه لان العادة تحكم بامتناع اجتماع مثل هذا الجمع الكثير من العلماء المحققين على المظنون اجاب المصنف
عنه بمنع امتناع اجتماع مثلهم على المظنون عادة وذلك لانه اذا كان سند الاجماع قياسا جليا او اخبار احاد بعد علمهم
بوجوب العمل بالظاهر الذي هو المظنون لا يمنع الاجتماع عليه فكم العادة ص المخالف تبيانا لكل شيء فردوه ونحوه غايته
الظهور وكونه مبينا لكل شيء من الاحكام الشرعية واذا كان القران مبينا للاحكام احتج المخالف بالكتاب والسنة اما الكتاب
فقوله تعالى تبيانا لكل شيء دل ان القران مبين لكل شيء فيكون مبينا لكل شيء من الاحكام الشرعية واذا كان القران مبينا للاحكام
الشرعية لم يحتج الى الاجماع وقوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول فانه يدل على ان الاجماع لا يكون مرجعا
مرجعا بل المرجع يكون الكتاب والسنة ونحو قوله تعالى وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله فانه يدل على ان الاجماع لا يكون مرجعا
وتلك واحد منها ممنوع اما الاول فلانه لا يلزم من كون القران تبيانا لكل شيء ان لا يكون غيره وهو الاجماع مثلا مبينا
لبعضها وايضا يلزم ان لا يكون السنة حجة لعين ما ذكرتم واما الثاني فانه يدل على ان كل واحد من الكتاب والسنة هو
المرجع عند التنازع ولا شك ان الاجماع لا يتصور عند التنازع ولا يلزم منه ان لا يكون الاجماع حجة عند التوافق وهذا انقول
في الثالث اجاب المصنف بان غاية هذا الدليل الظهور اي لو سلم عن المنع والنقض لكان دليلا ظاهرا فلم يعارض القطعي الدال على
كون الاجماع حجة واما السنة فقد احتج منها بحديث معاذ رضي الله عنه حيث سال رسول الله صلى الله عليه وسلم بم تقضي يا معاذ
قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فان لم تجد قال اجتهد برايي ولم يذكر الاجماع
وصوبه الرسول عليه السلام فلو كان الاجماع ايضا حجة لم يصوبه اجاب المصنف عنه الاجماع حينئذ في زمان الرسول عليه السلام
لم يكن حجة فلذلك لم يذكره معاذ وصوبه رسول الله صلى الله عليه وسلم ص مسئله وفاق من سوى ... لا يعتبر اتفاقا والمختار ان المقلد كذلك

وقيل القاضي في الاعيان وقيل يعتبر الاصولي وقيل الفروعي ش لما فرغ من المقدمة شرع في المسائل المسألة
الاولى في بيان اهل الاجماع منهم اذا اتفق اهل العصر على حكم انعقد الاجماع ولا يعتبر فيه موافقة من سيوجد بعد
اتفاق اهل العصر وبلغ رتبة الاجتهاد في عهدهم فيعتبر موافقته عند من يشترط انقراض العصر ولا يعتبر عند
من لم يشترط وقوله من سيوجد ان حمل على الاولين صح قوله اتفاقا وان حمل على الثاني لم يصح الا اذا لم
يعتد بمخالفة من اشترط انقراض العصر واما ان موافقة المقلد هل يعتبر ام لا ففيه خلاف واعلم ان المجتهد
لا بد وان يكون فقيها جامعا لما في الاجتهاد والمجتهد يقابل المقلد فيتناول المقلد العامي الذي لا يعلم الفروع ولا
الاصول والذي يعلم الاصول دون الفروع وبالعكس والمجتهد هو الذي يعلم الاصول والفروع اذا عرفت ذلك
فاعلم ان المختار عند المصنف ان موافقة المقلد في الاجماع لا يعتبر مطلقا وقيل القاضي في الاعيان مطلقا وقيل
يعتبر موافقة المقلد الاصولي الذي لا يعلم الفروع وقيل يعتبر موافقة المقلد الفروعي الذي لا يعلم الاصول
ص لنا لو اعتبر لم يتصور وايضا المخالفة عليه حرام فيأثم بمجتهد خالف وعلم عصيانه ش ذكر المصنف
دليلين على ان موافقة المقلد غير معتبر الاول انه لو اعتبر موافقة المقلد في الاجماع لم يتصور تحقق
الاجماع لان المقلدين لكثرتهم وانتشارهم في مشارق الارض ومغاربها لا يمكن ضبطهم ولا يتصور توافق
كلمتهم عادة الثاني ان المقلد يجب عليه تقليد العلماء ويحرم عليه مخالفتهم فلا يكون موافقته معتبرا لان مخالفته
لا تضر الاجماع لان غايته المقلد ان يكون كمجتهد خالف اهل الاجماع وعلم عصيانه وهو المجتهد الذي لم يوجد وقت
الاجماع فانه يعلم عصيانه اذا خالف اهل الاجماع بعد انعقاد اجماعهم لان مخالفته حرام فلا يضر مخالفته
بانعقاد الاجماع فكذلك المقلد المخالف والجامع بينهما حرمة المخالفة بل المقلد اولى بان لا يعتبر لانه لم يقدر على
استنباط الاحكام من دليل بخلاف المجتهد الذي لم يوجد وقت الاجماع ص مسألة المبتدع بما يتضمن كفرا
كالكافر عند المكفر والا فكغيره وبغيره بالنهاية يعتبر في حق نفسه فقط ش المسألة الثانية في انه هل يعتبر
في الاجماع قول المجتهد المبتدع ام لا والمبتدع المحقق من اهل القبلة في مسائل الاصول اعلم ان المجتهد المبتدع ان كان
مبتدعا بما يتضمن الكفر اي بما يوجب الكفر لا بصريحه وهو المخطي في الاصول متأولا يوقعه للخلاف فعند بعض هو كافر وعند بعض
لا فان كفر به فلا يعتبر موافقته في انعقاد الاجماع كالكافر والا اي وان لم يكفره فحكمه حكم المجتهد المبتدع
بغير ما يتضمن الكفر المبتدع بالفسق ونحوه اي وان كان مبتدعا بغير ما يتضمن الكفر ففيه ثلاثة مذاهب احدها
انه يعتبر موافقته مطلقا في انعقاد الاجماع حتى لا ينعقد الاجماع مع مخالفته وقد مال المصنف الى هذا المذهب
وثانيها انه لا يعتبر مطلقا اذ هو فاسق وثالثها انه يعتبر موافقته في حق نفسه دون غيره بمعنى انه يجوز له مخالفة
الاجماع الذي انعقد بدونه ولا يجوز لغيره ذلك ص لنا ان الادلة لا تنهض دونه ش اقام المصنف الدليل
على ان موافقته يعتبر في انعقاد الاجماع وتقريره ان الادلة الدالة على الاجماع شاملة لهذا المجتهد المبتدع
بغير ما يتضمن كفرا فلا تنهض دونه لكونه من المجتهدين وفسقه لا يخل باهلية الاجتهاد ص قالوا فاسق فيرد
قوله كالكافر والصبي واجيب بان الكافر ليس من الامة والصبي لقصوره ولو سلم فيقبل على نفسه ش القائلون
بان موافقته لا تعتبر مطلقا قالوا ان المجتهد المبتدع بغير ما يتضمن كفرا فاسق فيرد قوله كالكافر والصبي
فانه يرد قولهما والجامع عدم التحرز من الكذب اجاب المصنف عنه بالفرق فان الكافر انما يرد قوله لانه
ليس من الامة بخلاف الفاسق فان الفسق لا يخرجه عن الامة والصبي انما يرد قوله لانه ليس من المجتهدين لقصوره عن استنباط
الاحكام بخلاف الفاسق فانه قد يكون مجتهدا لانه قد يقدر على استنباط الاحكام عن مداركها ولو سلم ان الفسق
يمنع عن قبول قوله في حق الغير للتهمة ولكن لا يمنع عن قبول قوله على نفسه لعدم التهمة فانهم اذا اجمعوا على ما يكون عليه
فعدم موافقته لا يعتبر للتهمة اما اذا اجمعوا على ما يكون له فعدم موافقته يعتبر لانه بعيد عن التهمة ص مسألة

لا يختص الاجماع بالصحابة وعن احمد قولان لنا الادلة السمعية ش المسألة الثالثة في ان الاجماع هل هو
مختص بالصحابة ام لا ذهب اكثر المحققين الى ان الاجماع لا يختص بالصحابة بل ينعقد اجماع مجتهدي كل عصر وذهب
الظاهريون الى انه يختص بالصحابة ونقل عن احمد قولان احدهما ما ذهب اليه المحققون والثاني ما ذهب اليه الظاهريون ص
لنا ان الادلة السمعية الدالة على الاجماع عامة في مجتهدي كل عصر فلا وجه لاختصاص تلك الادلة بالصحابة
قالوا اجماع الصحابة قبل مجيء التابعين وغيرهم على ان ما لا قطع فيه سائغ فيه الاجتهاد فلو اعتبر غيرهم خولف
اجماعهم وتعارض الاجماعان واجيب بانه لا زم في الصحابة قبل تحقق اجماعهم فوجب ان يكون ذلك مشروطا بعدم الاجماع
ش الظاهريون قالوا لا يعتبر اجماع غير الصحابة وذلك لان الصحابة قبل مجيء التابعين وغيرهم من الائمة والمجتهدين قد اجمعوا
على ان ما لا قطع فيه اي كل مسألة ليست فيها نص قاطع يجوز الاجتهاد فيها والاخذ بما ادى اليه اجتهاد المجتهدين فلو اعتبر
اجماع غير الصحابة يلزم مخالفة اجماع الصحابة وتعارض الاجماعين والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة انه لو اجمع التابعون
في مسألة اجتهادية بطل جواز الاجتهاد فيها بعد اجماعهم فيلزم مخالفة اجماع الصحابة لان اجماعهم على ان الاجتهاد في كل مسألة
اجتهادية جائز ويلزم تعارض الاجماعين احدهما اجماع الصحابة على جواز الاجتهاد فيها والاخر اجماعهم على انه لا يجوز الاجتهاد
فيها اجاب المصنف بان الالزام الذي ذكرتم على اجماع غير الصحابة لازم في اجماع الصحابة لان الصحابة قبل اجماعهم
على الحكم قد اجمعوا على جواز الاجتهاد فيه وبعد اجماعهم على ذلك الحكم لا يجوز فيه الاجتهاد فيلزم مخالفة اجماعهم
وتعارض الاجماعين الا ما لا قاطع فيه ليس على الاطلاق ولا يلزم الالزام المذكور بل وجب ان يكون اجماعهم مشروطا
بعدم الاجماع بعده على الحكم فان الشرط الاجماع الاول فلا يلزم التعارض من الاجماعين ولا مخالفة اجماع الصحابة ص
ولو اعتبر لا اعتبر مع مخالفة بعض الصحابة واجيب بفقد الاجماع مع تقدم المخالفة عند معتبره ش هذا
دليل اخر للظاهريين توجيهه ان يقال لو اعتبر اجماع غير الصحابة من التابعين وغيرهم لاعتبر مع مخالفة
بعض الصحابة لانه اذا جاز اجماع غير الصحابة مع عدم قول الصحابة جاز مع مخالفة بعضهم والتالي باطل لانه لا
ينعقد الاجماع مع سبق خلاف واجيب عنه بان الاجماع لا يتحقق مع تقدم المخالفة عند من يعتبر في
صحة الاجماع عدم مخالفة من سبق فحينئذ يكون الملازمة ممنوعة ويتحقق الاجماع مع سبق خلاف عند من لا
يعتبر في صحة الاجماع عدم سبق الخلاف فحينئذ يكون انتفاء التالي ممنوعا ص مسألة لو ندر المخالف
مع كثرة المجمعين كاجماع غير ابن عباس على العول وغير ابي موسى على ان النوم ينقض الوضوء لم يكن اجماعا قطعا لان
الادلة لا تتناوله والظاهر انه حجة لبعد ان يكون الراجح متمسك المخالف ش المسألة الرابعة في ان اتفاق
الاكثر على حكم مع مخالفة الاقل هل ينعقد اجماعا ام لا فقال اكثر الاصوليين لو خالف بعض المجتهدين ولو
كان مجتهدا واحدا مع كثرة المجمعين كاجماع غير ابن عباس على العول في الفرائض وكاجماع غير ابي موسى على ان النوم ينقض
الوضوء لم يكن اجماعا قطعا اي حجة قطعية وخالفهم فيه ابو الحسين الخياط من المعتزلة ومحمد بن جرير الطبري وابو بكر
الرازي واختار المصنف مذهب الاكثر واحتج عليه بان مخالفة الاقل مع مخالفة الاقل ليس باجماع قطعا لان الادلة
الدالة على ثبوت الاجماع لم تتناول اتفاق الاكثر مع مخالفة الاقل اذ لفظ الامة والمؤمنين يفيد العموم فيحتمل
النص بدون بعضهم ويخص بحكم بعض القائلين بانه ليس باجماع قطعا اختلفوا في انه هل يكون حجة ام لا فقال قوم لا وقال
الاخرون نعم واختار المصنف الاخير والظاهر انه حجة لان احد القولين لا بد وان يكون حقا ويبعد ان يكون قول
الاقل راجحا اذ الغالب ان لا احد المخالف للجمع العظيم يكون مرجوحا ولان قوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم يدل على رجحان
قول الاكثر واذا كان راجحا وجب العمل به ولا يلزم الترك بالدليل الراجح والعمل بالمرجوح وهو باطل ص مسألة
التابعي المجتهد معتبر مع الصحابة فان نشأ بعد اجماعهم فعلى انقراض العصر لنا ما تقدم ش المسألة الخامسة اختلفوا
في انعقاد اجماع الصحابة مع مخالفة التابعي المجتهد الذي ادركهم فذهب اكثر الاصوليين الى ان التابعي المجتهد يعتبر موافقته في اجماع
الصحابة واختار المصنف وذهب طائفة الى انه لا يعتبر قوله

في اجماع الصحابة لم ينعقد اجماعهم مع مخالفته هذا اذا كان التابعي مجتهدا وقت اجماعهم واما اذا بلغ رتبة الاجتهاد بعد اجماع الصحابة فهو مبني على خلاف انقراض العصر فمن يشترط في انعقاد الاجماع انقراض العصر يعتبر موافقته في اجماع الصحابة ومن لم يشترط لا يعتبر موافقته والدليل على ان اجماع الصحابة لا ينعقد مع مخالفة من ادركهم من التابعي المجتهد وقت الاجماع ما تقدم وهو ان الدليل الدال على انعقاد الاجماع لا ينهض دونه لان الصحابة بدونه بعض المؤمنين فلا يكون اتفاق بعض المؤمنين اجماعا ص واستدل لو لم يعتبر لم يسوغوا اجتهادهم معهم كسعيد بن المسيب وشريح والحسن ومسروق وابي وائل والشعبي وابن جبير وغيرهم وعن ابي سلمة تذاكرت مع ابن عباس وابي هريرة في عدة الحامل للوفاة فقال ابن عباس ابعد الاجلين وقلت انا بالوضع فقال ابو هريرة انا مع ابن اخي واجيب بانهم سوغوه مع اختلافهم ش استدل على المذهب المختار بانه لو لم يعتبر قول التابعي المجتهد في اجماع الصحابة لم يسوغ الصحابة اجتهاد التابعين في وقائع حدثت في عصرهم والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان قول التابعي اذا لم يعتبر لما ساغ للصحابة تجويزه والرجوع اليه واما بطلان التالي فلان الصحابة اعتبروا اجتهاد التابعين الموجودين في عهدهم في وقائع من غير نكير كسعيد بن المسيب وشريح والحسن البصري ومسروق وابي وائل والشعبي وابن جبير فان شريحا خالف عمر وعليا رضي الله عنهما في احكام ولم ينكرا عليه وسئل علي رضي الله عنهما عن مسألة فقال سلوا الحسن البصري وقد سئل انس عن شيء فقال سلوا مولانا الحسن فانه سمع وسمعنا وحفظ ونسينا وسئل ابن عباس عن النذر بذبح الولد فاشار الى مسروق ثم اتاه السائل بجوابه فتابعه وسئل ابن عمر عن فريضة فقال سلوا سعيد بن جبير فانه اعلم بها وروي عن ابي سلمة بن عبد الرحمن انه قال تذاكرت مع ابن عباس وابي هريرة رضي الله عنهما في عدة الزوجة الحامل للوفاة فقال ابن عباس ابعد الاجلين اي لو مات زوج الحامل فعدتها للوفاة ابعد الاجلين من وضع الحمل وانقضاء اربعة اشهر وعشر فقلت انا بالوضع اي عدة الحامل للوفاة بوضع الحمل فقال ابو هريرة انا مع ابن اخي وسوغ ابن عباس لابي سلمة ان يخالفه مع ابي هريرة وابو سلمة كان تابعيا وامثال هذه الروايات كثيرة لا تعد ولا تحصى اجاب المصنف عنه بانا لا نسلم ان الصحابة اعتبروا اجتهادهم فيما انعقد اجماع الصحابة عليه بل اعتبروا اجتهادهم فيما هو مختلف فيه والصور التي نقلتموها انما هي صور وقع الخلاف فيها بين الصحابة ولا يلزم من اعتبار قولهم في صور الخلاف اعتبار قولهم في الاجماع ص مسألة اجماع اهل المدينة من الصحابة والتابعين حجة عند مالك رحمه الله تعالى وقيل محمول على ان روايتهم متقدمة وقيل على المنقولات المستمرة كالاذان والاقامة والصحيح التعميم ش المسألة السادسة اختلف الائمة في ان اجماع اهل المدينة وحدها من الصحابة والتابعين هل هو حجة ام لا فذهب الاكثرون الى انه ليس بحجة ونقل عن مالك انه يكون حجة ولما كان حمل هذا النقل على ظاهره مستبعدا قيل ان هذا النقل محمول على ان رواية اهل المدينة متقدمة على رواية غيرهم وقيل انه محمول على ان اجماع اهل المدينة على المنقولات المستمرة اي المتكرر وقوعها كالاذان والاقامة حجة حتى انهم لو اجمعوا على ان الاقامة فرادى كان حجة ولو اجمعوا على ما لا يتكرر وجوده لا يكون حجة والصحيح عند المصنف التعميم اي ان مذهب مالك ان اجماع اهل المدينة سواء كان على المنقولات المستمرة او غيرها حجة ص لنا ان العادة تقضي بان هذا الجمع المحصور من العلماء اللاحقين بالاجتهاد لا يجمعون الا عن راجح ش احتج المصنف على ان اجماع اهل المدينة وحدها حجة على التعميم بان العادة تقضي بان مثل هذا الجمع من العلماء المحصورين اي غير المنتشرين في الاقطار اللاحقين بالاجتهاد بسبب مشاهدتهم التنزيل وسماعهم التأويل وعرفانهم باحوال الرسول صلى الله عليه وسلم لا يجمعون على حكم من الاحكام الا عن متمسك راجح واذا كان متمسك اجماعهم راجحا يكون حجة لان العمل بالراجح واجب فان قيل يجوز ان يكون متمسك غيرهم راجح ولم يطلع عليه بعضهم قلنا العادة تقضي باطلاع الاكثر والاكثر كاف فيما تقدم ش هذا اعتراض على الدليل المذكور مع الجواب عنه توجيه الاعتراض ان يقال

لانسلم

لا نسلم ان العادة تقضي بان متمسك مثل هذا الجمع راجح فانه يجوز ان يكون متمسك غيرهم راجحا ولم يطلع بعض اهل المدينة على ذلك المتمسك تقرير الجواب ان يقال العادة تقضي باطلاع الاكثر عددا وحينئذ على المتمسك الراجح واطلاع الاكثر كاف في كون قولهم حجة وان لم يكن كافيا في كون قولهم اجماعا قطعيا كما تقدم من ان مخالفة النادر للاكثر لا يمنع ان يكون اتفاق الاكثر حجة وفيما ذكره المصنف نظر فان العادة كما تقضي بان متمسك اهل المدينة بسبب اتصافهم بتلك الصفات المذكورة راجح كذلك تقضي بان متمسك غيرهم اذا كانوا على الصفات المذكورة راجح فلا وجه لتخصيص اجماع اهل المدينة بكونه حجة والحق ان العبرة بقول الجميع ولا مدخل للمكان في كون اجماع اهله حجة ص واستدل بنحو ان المدينة طيبة تنفي خبثها وهو بعيد وبتشبيه علمهم بروايتهم ورد بانه تمثيل لا دليل مع ان الرواية ترجح بالكثرة بخلاف الاجتهاد ش استدل على مذهب مالك بوجهين احدهما قوله عليه السلام ان المدينة طيبة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد وطيبة على وزن شيبة اسم من اسماء المدينة وقوله عليه السلام ان الاسلام ليأرز الى المدينة كما تأرز الحية الى جحرها اي ينضم اليها ويجمع بعضه الى بعض فيها ووجه التمسك بالاول ان الخطا خبث فيكون منفيا عن اهل المدينة فيكون اجماعهم حجة وبالثاني انه يدل على ان المدينة مستقر الاسلام وملجاه فيكون اجماع اهلها حجة اجاب المصنف بان هذا الاستدلال بعيد فان الحديث الاول ورد لطايفة كرهوا الاقامة بالمدينة فيكون نفي الخبث اشارة الى نفي تلك الطايفة لا الى نفي الخطا ولانه لا يدل على ان اجماع اهل المدينة دون غيرهم حجة ولان الحديث لا يمكن حمله على الخطا بطريق العموم لانا نقطع بخطا بعض اهل المدينة واذا لم يفد العموم لم يكن حجة والحديث الثاني لا يدل الا على فضل المدينة ولا يلزم منه ان قول اهلها بدون غيرهم حجة الوجه الثاني ان رواية اهل المدينة متقدمة اي راجحة على رواية غيرهم فيكون عليهم اي اجتهادهم متقدما اي راجحا على اجتهاد غيرهم قياسا عليهم فيكون اجماعهم حجة اجاب المصنف بان قياس اجتهادهم على الرواية تمثيل لا دليل فيه فيكون لانه يكون مجردا عن الوصف الجامع فلا يكون مفيدا على ان الفرق بين الرواية والاجتهاد قائم فان الرواية ترجح بكثرة الرواة بخلاف الاجتهاد فانه لا يرجح بكثرة المجتهدين ص مسألة لا ينعقد الاجماع باهل البيت وحدهم خلافا للشيعة ولا بالائمة الاربعة عند الاكثرين خلافا لاحمد ولا بابي بكر وعمر عند الاكثرين قالوا عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي اقتدوا باللذين من بعدي قلنا يدل على اهليه اتباع المقلد ومعارض بمثل اصحابي كالنجوم وخذوا شطر دينكم عن الحميراء ش المسألة السابعة ذهب الجمهور الى انه لا ينعقد الاجماع باهل البيت وحدهم اعني عليا والحسن والحسين وفاطمة رضي الله عنهم خلافا للشيعة وعند الاكثرين انه لا ينعقد الاجماع بالائمة الاربعة اي ابي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم خلافا لاحمد في احدى روايتيه ولا ينعقد ايضا الاجماع بابي بكر وعمر رضي الله عنهما وحدهما عند الاكثرين [illegible] الثلثة ما تقدم من ان دليل الاجماع لا يدل الا على حجية قول جميع الامة وهؤلاء بعضهم فلا ينعقد الاجماع بهم حجة الشيعة قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت والخطا رجس فيجب ان يكونوا اهل البيت مطهرا عنه واذا كان اهل البيت مطهرا عن الخطا يكون اجماعهم حجة وقوله عليه السلام اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي والجواب عن الاول ان المراد من اهل البيت في الاية ازواج الرسول عليه السلام لان ما قبل الاية وما بعدها خطاب معهن والجواب عن الثاني ان الخبر من باب الاحاد وعند الشيعة لا يجوز العمل به ولئن سلمنا جواز العمل لكن يقتضي وجوب التمسك بالكتاب والعترة وكل مسلم ولكن لا نسلم ان قول العترة وحدها حجة والقائلون بانعقاد الاجماع بالائمة الاربعة الاجماع بالشيخين بقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر والجواب عنه ان الحديثين لا يدلان الا على ان الائمة الاربعة والشيخين اهل لاتباع المقلدين لهم لا على ان اجماعهم حجة وايضا معارض بمثل اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وخذوا شطر دينكم عن الحميراء اي عن عائشة والكثير من الصحابة رضي الله عنهم وقولها ليس بحجة ص مسألة لا يشترط عدد التواتر عند الاكثرين

دليل السمع فلو لم يبق الا واحد فعلى حجة لمضمون السمعي وقيل لا لمعنى الاجتماع ش المسئلة الثامنة في انه هل
يشترط ان يبلغ اهل الاجماع عدد التواتر ام لا فمن اخذ الاجماع من دليل العقل واسند الى ان العاده تحيل الخطاء يلزمه الاشتراط
والذين اسندوا الى السمعي فقد اختلفوا فيه فعند الاكثرين انه لا يشترط واحتجوا بان دليل السمع على حجية الاجماع
مثل قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الخطاء عام شاملا لعدد التواتر ودونه
يعلم ح لان الامه والمؤمنين اعم منهما ولم يظهر مخصص فيجري على عمومه وعند بعض منهم يشترط عدد التواتر لانهم اذا لم
يبلغوا عدد التواتر لم ... لانهم بقولهم فضلا عن اجماعهم على علم وهذا الاسناد الى ... فاسد لانه يعلم ... بقوله عليه السلام
لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى ياتي امر الله وحتى يظهر الدجال فاذا لم يكن على وجه الارض مسلم سواهم فهم على الحق حتى
ان ح اذا بقي الا واحد فاما اذا لم يبق والعياذ بالله غير واحد فهل يكون قوله حجة فيه خلاف بعض حجة لان مضمون الدليل
السمعي دال على كون الامة حجة والامة كما تطلق على الجماعة تطلق على الواحد لقوله تعالى ان ابرهيم كان امه وقيل ليس بحجة لان
الاجماع لا يتصور عند الاجماع واقل ما يقع فيه الاجتماع اثنان فصاعدا والمذهب الثاني اظهر لان الامه لا تطلق
على الواحد الا مجازا والاصل عدمه ص مسئلة اذا افتى واحد وعرفوا به ولم ينكره احد قبل استقرار المذاهب
فاجماع او حجة وعن الشافعي رضي الله عنه ليس اجماعا ولا حجة وعنه خلافه وعن الجبائي اجماع بشرط انقراض العصر ابن ابي هريره
ان كان فتيا لا حكما س المسئلة التاسعة اذا ذهب واحد من المجتهدين الى حكم صورة قبل استقرار المذاهب على حكم
تلك الصوره والمجتهدون عرفوا بان ذلك الحكم صدر عن ذلك المجتهد ولم ينكر ذلك الحكم احد فهو اجماع قطعي ان علم ان سكوتهم
على ابي ح عن رضى والا فحجة هذا هو المختار عند المصنف ونقل عن الشافعي رضي الله عنه انه ليس اجماعا ولا حجة ونقل عنه ايضا خلافه
وهو انه حجة لا اجماع ونقل عن الجبائي انه اجماع بشرط انقراض العصر المجتهدين وعدم انكارهم عليه ونقل عن ابي هريرة من اصحاب
عصر ح الشافعي انه اجماع ان كان فتيا ليس اجماعا ان كان حكما من حاكم ص لنا سكوتهم ظاهر في موافقتهم فكان كقولهم الظاهر
فينتهض دليل السمع ش لما فرغ ذكر المذاهب شرع في اقامة الدليل على المختار وتقريره ان سكوت اهل العصر من المجتهدين
ذلك ح ظاهر في موافقتهم اياه في ذلك الحكم اذا احتمال الموافقه راجح لان سكوت جميعهم من غير موافقة بعيد عادة فيكون سكوتهم
الظاهر كقولهم الظاهر لا يخ صار السكوت الدال على الموافقه ظاهرا بمنزلة قولهم الدال على الموافقه ظاهرا فينتهض
دليل السمعي على كونه اجماعا ظاهرا راجحا اما ان علمت موافقتهم يقينا اولا فان علمت فان اجماعا قطعي والا فحجة لان
العمل بالظاهر واجب ص المخالف يحتمل انه لم يجتهد او وقف او خالف فوقر او هاب فلا اجماع
ولا حجة قلنا خلاف الظاهر لان عادتهم ترك السكوت س قال المخالف وهو القائل بما نقل عن الشافعي اولا
يحتمل ان يكون سكوت من سكت لانه لم يجتهد بعد او وقف في حكم تلك المسئلة لانه اجتهد ولم يصل الى حكم او خالف
المفتي ما افتى به المجتهد في اجتهاده الا انه تروى اي تفكر في طلب وقت يتمكن من اظهار الخلاف او وقر القائل لانه اعتقد
ان كل مجتهد مصيب فترك الانكار عليه او هاب القائل لانه علم انه اذا انكره لم يلتفت اليه كما قال ابن عباس رضي الله عنهما
في سكوته عن العول في حيوه عمر رضي الله عنه كان رجلا مهيبا فهبت ومع هذه الاحتمالات لا يكون احتمال الموافقه راجحا
اجاب عنه بان هذه الاحتمالات وان كانت قادحة في احتمال الموافقه لكنها خلاف الظاهر لان عادتهم ترك السكوت
عما افتى به احد اذا لم يكن موافقا لهم وفي هذا الجواب نظر لان عادتهم ترك السكوت عند مخالفتهم لما افتى به عند التخلي
من ترك السكوت ومع بعض هذه الاحتمالات لا يتصور التخلي من ترك السكوت ص الاخر دليل ظاهر لما ذكرناه س
قال الاخر وهو القائل بما نقل عن الشافعي ثانيا سكوت المجتهدين عند عرفانهم بحكم ذلك المفتي دليل ظاهر على موافقتهم لما ذكرنا
من رجحان احتمال الموافقه فيكون حجة لا اجماعا قطعيا ولما كان هذا المذهب موافقا لما ذهب اليه المصنف لم يجب عنه
ص الجبائي انقراض العصر يضعف الاحتمال ابن ابي هريره العادة في الفتيا لا الحكم واجيب بان الفرض
قبل استقرار المذاهب واما اذا لم ينتشر فليس بحجة عند الاكثر ش قال الجبائي هذه الاحتمالات التي ذكرها القائل يكون
بها ليس اجماعا ولا حجة وان كانت قوية لكن شرط انقراض عصر المجتهدين يضعفها فيكون عند انقراض العصر احتمال
الموافقه راجحا فيحصل الاجماع وفيه نظر فانه يجوز ان يبقى بعض الاحتمالات الى انقراض العصر وقال ابن ابي هريرة ان العاده
تقضي بان ترك الانكار في الفتيا للموافقه ظاهرا بخلاف ترك

الانكار

الانكار في حكم الحاكم فانه قد يحضر الفقهاء مجالس الحكام ويشاهدون خطاهم في الاحكام ويتركون الانكار عليهم
لمهابتهم او لغير ذلك اجاب المصنف عنه بان الغرض قبل استقرار المذاهب واذا لم يستقر المذهب يجوز انكار
قول الحاكم لجواز ان يكون قول المفتي فلم يكن بينهما فرق واعلم ان هذه المذاهب فيما اذا افتى واحد وعرف الباقون به
اي انتشر قوله بين اهل العصر واما اذا لم ينتشر قوله بين اهل العصر فليس بحجة عند الاكثرين لاحتمال ان لا يكون للباقين
قول على ذلك الحكم لعدم خطور هذا الحكم ببالهم او يكون لهم قول مخالف لما افتى به او يكون لهم قول موافق له
وهذه الاحتمالات سواء لا ترجيح لاحتمال الموافقه على الاخرين فلا يكون حجة فقوله واما اذا لم ينتشر عطف على
قوله وعرفوا به في اول المسئلة ص مسئلة انقراض العصر غير مشترط عند المحققين وقال احمد وابن فورك
يشترط وقيل في السكوتي وقال الامام ان كان عن قياس س المسئلة العاشرة اذا اتفقت كلمة المجتهدين
ولو في لحظة انعقد الاجماع ولم يشترط انقراض العصر عند المحققين وقال احمد وابن فورك انقراض العصر في انعقاد يشترط ح
الاجماع وقيل يشترط انقراض العصر في الاجماع السكوتي وهو الذي افتى واحد من المجتهدين بالحكم وعرفه الباقون ولم
ينكروا عليه وقال امام الحرمين ان حصل الاجماع عن قياس يشترط في انعقاده انقراض العصر والا فلا ص
لنا دليل السمع ش احتج المصنف على مذهب المحققين بدليل السمع فانه يدل على ان اتفاق الامة حجة مطلقا من غير تقييده ش ح
بانقراض عصرهم ولم يظهر مخصص فيجري على العموم لان الاصل عدم التقييد ص واستدل بانه يؤدي الى عدم الاجماع
للتلاحق واجيب بان المراد عصر المجمعين الاولين فلا مدخل للاحق س استدل على مذهب المحققين بانه لو اشترط
انقراض عصر المجمعين لما تحقق اجماع ابدا والتالي باطل للاتفاق فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمة انه لو اجمع الصحابة
مثلا ولحقهم التابعي قبل انقراض عصرهم يجوز له مخالفتهم لانه لم ينعقد اجماعهم ضرورة عدم انقراض عصرهم وح لا يخ اما ان يوافقهم
التابعي اولا فان خالفهم لم يبق اجماعهم اجماعا وان وافقهم ولحق تبع التابعين قبل انقراض عصر التابعي يجوز له مخالفتهم
ايضا لانه لم ينعقد بعد اجماعهم فان خالفهم لم يكن الاجماع اجماعا وهلم جرا الى زماننا فلم يتحقق اجماع ابدا اجاب
المصنف عنه بان المراد من انقراض العصر انقراض عصر المجتهدين الاولين وهم المجتهدون المتفقون عند حدوث الواقعة المجمعين ح
لا انقراض عصر من تجدد بعدهم فاذا انقرض عصر المجمعين الاولين ولم يظهر خلاف منهم ولا من التابعين المدركين عصرهم
انعقد الاجماع ولم يؤثر حدوث تبع التابعين بعد انقراض عصر المجمعين الاولين هذا ان قلنا فائدة اشتراط انقراض العصر التابعين ح
اعتبار موافقة من ادرك عصر المجمعين الاولين في اجماعهم كما هو المختار عند البعض المشترطين وان قلنا ان فائدة الاشتراط
جواز رجوع بعض المجتهدين بسبب ظهور دليل او تحصيل اجتهاد كما هو المختار عند احمد لا اعتبار موافقة من سيوجد
في اجماعهم فلا مدخل للاحق فينعقد اجماع المجمعين الاولين عند انقراض عصرهم اذا لم يرجع واحد منهم ولا يؤثر مخالفة
من ادرك عصرهم من التابعين ص قالوا يستلزم الغاء الخبر الصحيح بتقدير الاطلاع عليه قلنا بعيد وبتقديره فلا
اثر له مع القاطع قالوا انقرضوا س القائلون باشتراط انقراض العصر قالوا لو لم يشترط انقراض العصر لزم الغاء الخبر
الصحيح المخالف للاجماع على تقدير الاطلاع عليه والتالي باطل والا يلزم استمرارهم على الخطا مع ظهور دليل صحيح مخالف له
فيلزم بطلان المقدم اجاب المصنف عنه بان الغاء الخبر الصحيح انما يلزم ان لو كان الخبر الصحيح متحققا واطلعوا عليه
وهو بعيد لان اجماعهم واتفاقهم على الحكم بعد البحث والتفتيش فلو كان الخبر الصحيح موجودا اطلعوا عليه عند البحث والتفتيش
وبتقدير وجوده والاطلاع عليه بعد الاجماع لا اثر لذلك الخبر لانه ظني والاجماع قطعي والظني لا اثر له مع القاطع كما لو
انقرض عصر اهل الاجماع فاطلع اهل العصر الثاني على الخبر الصحيح المخالف للاجماع فانه لا اثر للخبر بالاتفاق ص
قالوا لو لم يشترط لمنع المجتهد من الرجوع عن اجتهاده قلنا واجب لقيام الاجماع س المشترطون قالوا
ايضا لو لم يشترط انقراض العصر لمنع المجتهد من الرجوع عن اجتهاده والتالي باطل فانه لا حجر على المجتهد اذا تغير
اجتهاده ان يرجع فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمة انه اذا لم يشترط انقراض العصر وانعقد الاجماع عن اجتهاد
فلو اراد بعضهم الرجوع عن اجتهاده من الاجماع لمنع منه اجاب بمنع انتفاء التالي فان منع المجتهد عن الرجوع
عن اجتهاده واجب لقيام الاجماع فان المجتهد لا يجوز رجوعه عن اجتهاده اذا لم ينعقد الاجماع فاما اذا انعقد فلا

قالوا لو لم يعتد بمخالفته لم يعتد بمخالفة من مات لان الباقي كل الامة قلنا قد التزمه بعض
والفرق ان هذا قول بعض من وجد من الامة فلا اجماع س المشترطون قالوا ايضا لو لم يعتبر مخالفة المجتهد
الموجود في عصر المجمعين سواء كان المخالف من المجمعين او من المحدثين بعد اجماعهم في عصرهم لم يعتد بمخالفة من مات
والتالي باطل بالاتفاق فيلزم بطلان المقدم بيان الملازمة ان المجتهد الموجود في عصرهم انما لم يعتد بمخالفته لان
المجمعين كل الامة وفي المخالف الامة غير جايزة وهذا المعنى بعينه موجود في صورة مخالفة من مات فان
الباقين بعد موته كل الامة اجاب او لا يمنع انتفاء التالي فانه قد التزم بعض الاصوليين عدم اعتبار مخالفة
من مات بناء على ان الباقين كل الامة وثانيا بالفرق بين المقيس والمقيس عليه فان قول المجمعين في المقيس قول كل
الامة لان عند اتفاقهم لم يكن غيرهم موجودا فيكون قولهم اجماعا بخلاف المقيس عليه قول بعض من وجد من الامة
فان عند اتفاقهم يكون غيرهم موجودا فلا يكون قولهم اجماعا ص مسئلة لا اجماع الا عن مستند لانه يستلزم
الخطا ولانه مستحيل عادة س المسئلة الحادية عشر ذهب المحققون الى انه لا يحصل الاجماع الا عن مستند سواء
كان دليلا او امارة وقال قوم يجوز صدور الاجماع من غير مستند لنا استلزام الاجماع الخطا لان القول في الدين من غير دليل
او امارة خطا والتالي باطل فالمقدم مثله الثاني انه يستحيل عادة اتفاق الجمع الكثير من العلماء المجتهدين على حكم من غير
ان يكون لهم مستند ص قالوا لو كان عن دليل لم يكن له فايدة قلنا فايدته سقوط البحث وحرمة المخالفة وايضا فانه
يوجب ان يكون عن غير دليل ولا فايدة س القايلون بجواز تحقق الاجماع من غير مستند قالوا لو كان انعقاد الاجماع
عن دليل لم يكن للاجماع فايدة لانه حينئذ يكون ذلك الدليل حجة على الحكم والتالي باطل بالاتفاق اجاب عنه بان فايدته سقوط
البحث والاجتهاد عن المجتهدين وحرمة مخالفة ذلك الحكم بعد انعقاد الاجماع فان هذه الفوايد لا تحصل من المستند بل من الاجماع
وايضا ما ذكرتم غير صحيح لانه يوجب ان يكون الاجماع ابدا عن غير دليل والا يلزم عدم الفايدة للاجماع ولا قايل به ص
مسئلة يجوز ان يجمع عن قياس ومنعت الظاهرية الجواز وبعضهم الوقوع لنا القطع بالجواز وعينه والظاهر الوقوع كامامة
ابي بكر وتحريم شحم الخنزير واراقة نحو الشيرج س المسئلة الثانية عشر القايلون بعدم جواز انعقاد الاجماع
لا عن مستند اختلفوا في جواز الاجماع عن قياس فذهب الاكثرون منهم الى انه يجوز ان يجمع عن قياس ومنعت
الظاهرية وابن جرير جواز الاجماع عن قياس ومنع بعض المجوزين وقوع الاجماع عن قياس لنا جواز الاجماع عن القياس
قطعي لجواز الاجماع من غير القياس من المنصوص لانه لا يلزم من فرض وقوعه محال والظاهر وقوعه كامامة ابي بكر فان
الصحابة اثبتوا امامة ابي بكر رضي الله عنه بالقياس على تقديم الرسول عليه السلام اياه في الصلاة ثم اجمعوا عليها ولذا
اجمعوا على تحريم شحم الخنزير بالقياس على لحمه واجمعوا على اراقة نحو الشيرج من المايعات اذا وقعت فيه فارة بالقياس
على السمن وانما قال والظاهر الوقوع لاحتمال ان يكون هذه الاجماعات صدرت عن النصوص ولم ينقل الينا ص
مسئلة اذا اجمع على قولين واحداث قول ثالث منعه الاكثر كوطي البكر يمنع الرد وقيل مع الارش فالرد مجانا ثالث
والجد مع الاخ قيل المال كله له وقيل المقاسمة فالحرمان ثالث والنية في الطهارات قيل تعتبر وقيل في البعض فالتعميم
بالنفي ثالث والفسخ بالعيوب الخمسة قيل يفسخ بها وقيل لا فالفرق ثالث ومال مع زوج او زوجة واب قيل ثلث ما بقي وقيل
ثلث ما بقي فالفرق ثالث والصحيح التفصيل ان كان الثالث يرفع ما اتفقا عليه ممنوع كالبكر وكالجد وكالطهارات والا
جايز لفسخ النكاح ببعض وكالام فانه يوافق في كل صورة مذهبا ش المسئلة الثالثة عشر اذا اجمع اهل العصر على
قولين مختلفين في مسئلة واستقر راي جميعهم فيها على المذهبين هل يجوز لمن بعدهم احداث قول ثالث ام لا منعه الاكثر
مطلقا وجوزه بعض الحنفية وبعض الشيعة وبعض الظاهرية مطلقا وذلك كما اذا وطي المشتري الجارية البكر ثم
وجد بها عيب فقيل ان وطي الجارية يمنع ردها وقيل ترد الجارية مع ارش البكارة فالقول بردها مجانا اي بلا ارش
قول ثالث وكالجد مع الاخ في الميراث فقيل المال كله للجد وقيل المقاسمة اي يقسم المال بينهما مناصفة فالقول بحرمان
الجد قول ثالث وكالنية في الطهارات قيل تعتبر في جميعها اعني الوضوء والغسل والتيمم وقيل تعتبر في البعض منها وهو التيمم
فالقول بتعميم النفي قول ثالث وكفسخ النكاح بالعيوب الخمسة التي هي البرص والجذام
والجنون والجب والعنة في الزوج والثلثة الاول مع الرتق والقرن في الزوجة فقيل يفسخ بها اي بالعيوب الخمسة
وقيل لا يفسخ بشي منها فالقول بالفرق وهو الفسخ ببعض دون بعض قول ثالث وكالابوين مع زوج او زوجة في الميراث
قيل للام ثلث جميع المال وقيل ثلث ما يبقى بعد نصيب الزوج او الزوجة للام فالقول بالفرق وهو ان يكون للام
ثلث المال كله في احدى الصورتين وثلث الباقي في الصورة الاخرى قول ثالث والصحيح عند المصنف في هذه المسئلة
التفصيل اي ان كان القول الثالث يرفع ما اتفق القولان عليه فهو ممنوع كوطي البكر فان القول الثالث وهو الرد
مجانا يرفع ما اتفقا عليه لانهما اتفقا على امتناع الرد من غير ارش وكالجد مع الاخ فان القول الثالث وهو
حرمان الجد يرفع ما اتفقا عليه فانهما قد اتفقا على عدم حرمان الجد وكالطهارات فان القول الثالث
وهو نفي التعميم يرفع ما اتفقا عليه لانهما قد اتفقا على اشتراطها في البعض والا اي وان لم يكن القول الثالث رافعا
لما اتفقا عليه فهو جايز كفسخ النكاح فان القول الثالث وهو الفسخ ببعض العيوب دون بعض لم يكن رافعا
لما اتفقا عليه فانه يكون موافقا لكل من القولين في صورة وكالام فان القول الثالث وهو ان للام ثلث جميع المال
في احدى الصورتين وثلث الباقي في الصورة الاخرى موافق في كل من الصورتين مذهبا ص لنا ان الاول مخالفة الاجماع
فيمنع بخلاف الثاني قالوا وقيل لا يقتل مسلم بذمي ولا يصح بيع الغايب وقيل يقتل ويصح لم يمنع يقتل ولا يصح وعكسه
بالاتفاق س احتج على التفصيل الذي هو الصحيح بان الاول وهو القول الثالث الرافع لما اتفق عليه مخالفة
الاجماع فيكون ممنوعا لان خرق الاجماع غير جايز بالاتفاق والثاني وهو القول الثالث الذي لم يرفع ما اتفق عليه
فانه لا يكون مخالفة الاجماع فلا يكون ممنوعا عنه فان القول بالفسخ في بعض العيوب الخمسة دون البعض لم يكن رافعا لما
اتفق عليه فلا يكون ممنوعا ولو قيل مثلا لا يقتل مسلم بذمي ولا يصح بيع الغايب وقيل يقتل مسلم بذمي ويصح بيع الغايب
فان القول الثالث وهو ان يقتل مسلم بذمي ولا يصح بيع الغايب او عكسه اي لا يقتل مسلم بذمي ويصح بيع الغايب لم يمنع
بالاتفاق لانه لم يرفع ما اتفقا عليه بل يكون موافقا لكل من القولين في مسئلة دون الاخرى ص
قالوا فصلوا ولم يفصل فقد خالف الاجماع قلنا عدم القول به ليس قولا بنفيه والا امتنع القول في واقعة تجدد
ويتحقق بمسئلتي الذمي والغايب س الاكثرون وهم المانعون مطلقا قالوا القول الثالث فصل بين العيوب
الخمسة مثلا ولم يفصل واحد من الفريقين فيكون القول بالفصل مخالفا للاجماع اجاب بان الفريقين لم يقولا واحد منهما
بالفصل وعدم القول بالفصل ليس قولا بنفي الفصل لانه لو كان عدم القول بالفصل قولا بنفي الفصل امتنع القول
بحكم واقعة متجددة لم يكن فيها قول لمن سبق لان عدم القول قول بالعدم فلا يكون القول بالفصل مخالفا للاجماع
ويتحقق ما ذكرنا من ان عدم القول بالفصل لا يستلزم القول بعدم الفصل بمسئلتي الذمي والغايب حيث جوز
فيهما الفصل وان لم يقل واحد من الفريقين بالفصل فلو كان عدم القول بالفصل مستلزما للقول بعدم الفصل لم يجمعوا
على جواز التفصيل في المسئلتين ص قالوا يستلزم تخطية فريق وهم كل الامة وذلك الممتنع تخطية كل الامة فيما
اتفقوا عليه س المانعون من احداث القول مطلقا قالوا ايضا القول بالفصل يستلزم تخطية كل من الفريقين
لان القول الثالث مخالف لكل من الفريقين في بعض ما ذهبوا اليه وتخطية كل من الفريقين تخطية لكل الامة لان الفريقين كل
الامة وتخطية كل الامة غير جايز للدلايل السمعية الدالة على عصمة الامة عن الخطا اجاب بان تخطية كل الامة كما
يكون بتخطية بعضهم في امر وبتخطية البعض الاخر في غير ذلك الامر غير ممتنع بل الممتنع تخطية كل الامة فيما اتفقوا عليه
والقول بالفصل لم يستلزم تخطيتهم فيما اتفقوا عليه ص الاخرى اختلافهم دليل على انها اجتهادية قلنا ما حاصل
منعه لم يختلفوا فيه ولو سلم فهو دليل قبل تقرر الاجماع مانع منه قلنا س القايلون بجواز احداث قول ثالث
مطلقا قالوا اختلافهم في المسئلة دليل على ان المسئلة اجتهادية والمسئلة الاجتهادية يجوز فيها الاخذ بما ادى
اليه الاجتهاد والقول الثالث نشا من الاجتهاد فيجوز الاخذ به اجاب بان ما منعتم من احداث القول
الثالث فيه كالرد مجانا لم يختلفوا فيه حتى يجوز الاجتهاد فيه والاخذ بما ادى اليه الاجتهاد ولئن سلمنا انهم مختلفون فيه
لكن الاختلاف انما يكون دليلا لجواز الاجتهاد قبل تقرر الاجماع مانع من الاجتهاد والمجتهدون لما اتفقوا على القولين انعقد
الاجماع على عدم الرد مجانا فلم يجز الاجتهاد فيه بعد ص

قالوا لو كان لأنكر لما وقع وقد قال ابن سيرين في مسألة الأم مع زوج وأب بقول ابن عباس وعكس آخر قلنا لأنه
في العيوب الخمسة ولا مخالفة للإجماع س — القائلون بجواز إحداث قول ثالث مطلقا قالوا لو كان إحداث القول الثالث
ممنوعا لأنكر إذا وقع لأن عادة المجتهدين إنكار ما يكون منهيا عنه والتالي باطل لأن الصحابة اختلفوا في مسألة زوج
أو زوجة وأبوين فقال ابن عباس للأم ثلث جميع المال في الصورتين والباقون للأم ثلث الباقي بعد فرض الزوج
والزوجة وأحدث التابعون قولا ثالثا فقال ابن سيرين في صورة الزوج للأم ثلث جميع المال وفي صورة الزوجة للأم
ثلث الباقي وعكس تابعي آخر وقال للأم في صورة الزوجة ثلث جميع المال وفي صورة الزوج ثلث الباقي ولم ينكر أحد أجاب
بأنه إنما لم ينكر أحد لأن هذه المسألة وفي العيوب الخمسة لأن القول الثالث فيها لا يكون رافعا لما اتفق عليه ص — مسألة
يجوز إحداث دليل آخر أو تأويل آخر عند الأكثر لنا لا مخالفة لهم فجاز وأيضا لو لم يجز لأنكر ولم يزل المتأخرون يستخرجون
الأدلة والتأويلات س — المسألة الرابعة عشرة إذا استدل أهل الإجماع بدليل أو تأويل وبل في ذلك هل يجوز لمن بعدهم
إحداث دليل آخر أو تأويل آخر فإن كان الدليل الآخر أو التأويل الآخر قادحا في دليل أهل الإجماع أو تأويلهم لم يجز بالاتفاق
وإن لم يكن قادحا يجوز إحداثه عند الأكثر واحتجوا عليه بوجهين الأول أن إحداث الدليل الثاني أو التأويل الثاني
لم يكن مخالفا لما أجمعوا عليه فجاز إحداثه الثاني أنه لو لم يجز إحداث الدليل الآخر أو التأويل الآخر لأنكر السلف إذا وقع لأن
عادتهم إنكار ما لا يجوز والتالي باطل لأنه لم يزل المتأخرون يستخرجون الأدلة والتأويلات ولم ينكر أحد ص —
قالوا اتبع غير سبيل المؤمنين قلنا فيما وافقوا فيه اتفقوا وإلا لزم المنع في كل متجدد س — المانعون قالوا إحداث دليل
آخر أو تأويل آخر سكت عنه أهل الإجماع اتباع لغير سبيل المؤمنين فلا يجوز أجاب — بأن سبيل المؤمنين في الآية ما
اتفقوا عليه فيكون اتباع غير سبيل المؤمنين مخالفتهم فيما اتفقوا عليه لا إحداث ما سكتوا عنه وإنما أول
سبيل المؤمنين بما اتفقوا عليه لأنه لو لم يؤول بذلك وأجري على العموم لزم المنع في كل متجدد سكت عنه المتقدمون ص —
قالوا يأمرون بالمعروف قلنا معارض بقوله وينهون عن المنكر فلو كان منكرا لنهوا عنه س — المانعون قالوا
أيضا قوله تعالى يأمرون بالمعروف وينهون خطاب مشافهة فلا يتناول إلا أهل العصر الأول فوجب أن يكونوا آمرين
بكل معروف لأن اللام للاستغراق وكل ما لم يأمروا به لم يكن معروفا بل منكرا فالدليل الآخر والتأويل الآخر لم يأمروا به
فيكون منكرا والمنكر لا يجوز إحداثه أجاب — بأنه معارض بقوله تعالى وينهون عن المنكر فإنه يقتضي نهيهم عن كل
منكر لأن اللام للاستغراق فلو كان الدليل الآخر والتأويل الآخر منكرا لنهوا عنه ص — مسألة اتفاق العصر الثاني
على أحد قولي العصر الأول بعد أن استقر خلافهم قال الأشعري وأحمد والإمام والغزالي ممتنع وقال بعض المجوزين حجة والحق
أنه بعيد إلا في القليل كالاختلاف في أم الولد ثم زال وفي الصحيح أن عثمان كان ينهى عن المتعة قال البغوي ثم صار إجماعا س —
المسألة الخامسة عشرة إذا اختلف أهل العصر الأول في مسألة على قولين واستقر الخلاف بينهم بحيث صار أحد القولين مذهبا
لبعض والآخر مذهبا للباقين هل يمتنع أن يتفق أهل العصر الثاني على أحد القولين أم لا قال الأشعري وأحمد وإمام الحرمين
والغزالي ممتنع وقال بعض أصحاب الشافعي وأبو حنيفة والمعتزلة يجوز ثم المجوزون اختلفوا فقال بعضهم أنه ليس بحجة وقال
الآخرون أنه حجة ثم قال المصنف والحق أن اتفاق أهل العصر الثاني على أحد القولين بعيد إلا في المختلف القليل وذلك لأن اتفاق
أهل العصر الثاني على أحد القولين لا يكون إلا عن دليل قاطع أو جلي والعادة تمنع عدم اطلاع الأكثر على القاطع أو الجلي أما إذا
كان المختلف قليلا فلا تمنع العادة عدم اطلاع القليل على القاطع أو الجلي مثال ما إذا كان المختلف قليلا اختلاف الصحابة
في بيع أم الولد على قولين فذهب الأكثرون منهم إلى عدم الجواز والأقلون إلى الجواز ثم أجمع التابعون على عدم الجواز ولذا اختلفوا
على قولين في نكاح المتعة وهو أن ينكح الرجل المرأة إلى مدة فإذا انقضت بانت منه فذهب الأكثرون إلى عدم جوازه والأقلون
إلى جوازه وفي الخبر الصحيح أن عثمان رضي الله عنه كان ينهى عن المتعة هكذا قال البغوي ثم صار عدم جوازه إجماعا باتفاق
التابعين ص — الأشعري يقضي بامتناعه أصيب بمنع العادة وبالوقوع س — قال الأشعري العادة تقضي بامتناع
اتفاق العصر على أحد القولين لامتناع تطابق الآراء على أحد القولين دون الآخر مع أن لكل منهما دليلا أجاب — بأنا
نمنع أن العادة تقضي بامتناعه وذلك لأنه يجوز أن يكون مستند أحد القولين جليا فيصير الجميع إليه وأيضا مثل هذا الاتفاق
واقع لما ذكرنا فلا يكون ممتنعا

ص — قالوا لو وقع لكان حجة فيتعارض الإجماعان لأن استقرار خلافهم دليل إجماعهم على تسويغ كل منهما
وأجيب بمنع الإجماع الأول ولو سلم فمشروط بانتفاء القاطع كما لو لم يستقر خلافهم ش — القائلون بالامتناع
قالوا لو وقع اتفاق أهل العصر الثاني على أحد القولين لكان حجة للدلائل السمعية الدالة على عصمة الأمة عن
الخطأ ولو كان حجة لتعارض الإجماعان أحدهما إجماع العصر الأول على تسويغ كل من القولين لأن استقرار
اختلافهم على القولين يدل على إجماعهم على تسويغ كل منهما والثاني إجماع أهل العصر الثاني على أحد القولين فإنه
يدل على تسويغ القول الآخر أجاب عنه بمنع الإجماع الأول فإنا لا نسلم أن اختلافهم على القولين دليل إجماعهم
على جواز الأخذ بكل منهما لأن أحد القولين لا بد أن يكون خطأ ولا يجوز إجماع الأمة على جواز الأخذ بالخطأ ولئن
سلم أن اختلافهم على القولين دليل إجماعهم على جواز الأخذ بكل منهما فلا نسلم تعارض الإجماعين لأن الإجماع الأول
مشروط بانتفاء القاطع الذي هو الإجماع الثاني كما لو لم يستقر خلافهم فإنه يدل على إجماعهم على التسويغ لكل منهما
بشرط انتفاء القاطع الذي هو الإجماع وإذا كان الإجماع الأول مشروطا بانتفاء القاطع زال عند الإجماع الثاني
لزوال شرطه فلا يمتنع التعارض بينهما ص — المجوز وليس بحجة لو كان حجة لتعارض الإجماعان وقد تقدم ش —
احتج المجوز وهو القائل بكون اتفاق أهل العصر الثاني على أحد القولين جائزا وليس بحجة بثلاثة وجوه الأول
لو كان اتفاقهم على أحد القولين حجة لتعارض الإجماعان وتقرير الدليل مع الجواب عنه قد تقدم ص — قالوا لو صح
الاتفاق وأجيب بأنه يلزم إذا لم يستقر خلافهم ش — الثاني لو كان حجة لحصل اتفاق كل الأمة لأنه الموجب
لكونه حجة والتالي باطل لأنه لم يحصل اتفاقهم لأنه مسبوق بالخلاف المستقر وقول من مات لا ينعدم بموت قائله ولهذا
يحتج به أجاب عنه بأن ما ذكرتم لو كان صحيحا لزم أن لا يكون اتفاق أهل العصر الثاني إذا لم يستقر خلافهم حجة
لأن الدليل الذي ذكرتم يطرد فيه بعينه ص — قالوا لو كان حجة لكان موت الصحابي المخالف يوجب ذلك
لأن الباقي كل الأمة الأحياء وأجيب بالالتزام والأكثر على خلافه ش — الثالث لو كان اتفاق أهل
العصر الثاني على أحد القولين حجة لكان موت الصحابي المخالف للباقين يوجب أن يكون قول الباقين حجة لأن قول
الباقين بعد موته قول كل الأمة الأحياء كاتفاق أهل العصر الثاني على أحد القولين أجاب بالالتزام أي بالتزام
كون قول الباقين حجة بعد موت المخالف وبأنه مذهب لبعض والأكثر على خلاف هذا المذهب فلا يكون الالتزام جوابا
من جهتهم بل الجواب من جهتهم الفرق فإن قول المخالف الذي مات قول من وجد في العصر الأول فيجب اعتباره
في إجماع أهل العصر الأول وقول المنقرض ليس قول من وجد في العصر الثاني فلا يعتبر في إجماع أهل العصر الثاني ص —
قالوا لو لم يكن حجة لأدى إلى أن تجتمع الأمة الأحياء على الخطأ والسمع يأباه وأجيب بالمنع والماضي ظاهر الدخول
ش — قال الآخر المجوز القائل بكونه حجة لو لم يكن اتفاق أهل الثاني على أحد القولين
حجة لأدى إلى أن تجتمع الأمة الأحياء على الخطأ والتالي باطل لأن الأدلة السمعية دالة على عصمة الأمة عن الخطأ بيان
الملازمة لو لم يكن حجة لم يجب اتباعهم فجاز أن لا يكون حقا والأوجب اتباعه أجاب بمنع انتفاء التالي لجواز أن يجمعوا على الخطأ
والدلائل السمعية لا تدل إلا على عصمة كل الأمة عن الخطأ وقولهم لا يكون قول كل الأمة الموجودين لأن الماضي أي من مات
داخل في الأمة ظاهر الحكم فقوله بخلاف من لم يمت بعد فإنه ليس بداخل في كل الأمة الموجودين لعدم تحقق قوله ص —
مسألة اتفاق العصر عقيب الاختلاف إجماع وحجة وليس ببعيد وأما بعد استقراره فقيل ممتنع وقال بعض المجوزين
حجة وكل من اشترط انقراض العصر قال إجماع وهي التي قبلها إلا أن كونه حجة أظهر لأنه لا قول للعصر على خلافه ش —
المسألة السادسة عشرة اتفاق أهل العصر على حكم بعد اختلافهم فيه وقبل استقراره إجماع وحجة عند الأكثر وليس
وقوع هذا الإجماع ببعيد عادة لجواز وقوفهم على مستند جلي بعد اختلافهم وأما اتفاق أهل العصر بعد استقرار خلافهم
فالذين لم يشترطوا انقراض العصر اختلفوا فيه فقال بعضهم ممتنع وقال بعضهم يجوز ثم المجوزون اختلفوا فقال
بعضهم حجة وقال بعضهم ليس بحجة ومن اشترط انقراض العصر قال إجماع لأن هذا الاتفاق لم يكن رافعا لمجمع عليه
لأن اختلافهم وإن دل على تسويغ الأخذ بكل الأقوال لا يدل على انعقاد إجماعهم على ذلك ضرورة انتفاء شرط انعقاد
الإجماع الذي هو انقراض العصر وهذه المسألة كالمسألة

الى قبلها اختلافا واصحابا واعتراضا وجوابا الا ان كون هذا الاتفاق حجه ههنا اظهر من ثمه لان ههنا
لا قول لغيرهم على خلاف ما اتفقوا عليه حتى يلزم ان لا يكون اتفاقهم اتفاق كل الامه بخلاف ثمه فان اهل
العصر الثاني بعض الامه لان لغيرهم قولا على خلاف ما اتفقوا عليه اصل مسله اختلفوا في جواز عدم
علم الامه بخبر او دليل راجح اذا عمل على وفقه المجوز ليس اجماعا على ما لو لم يحكموا في واقعه الثاني اتفقوا عن
سبيل المومنين الشرح المسله السابعه عشره اذا كان في الواقعه دليل او خبر بمعنى جاء على المطلوب
وليس لذلك الحكم دليل اخر لم يجز عدم علم الامه لانه ان عمل بذلك الحكم كان عملا به لا عن دليل بل عن تشهي والعمل بالحكم على
التشهي لا يجوز وان لم يعمل به كان تركا للحكم المتوجه على المكلف واما اذا كان في الواقعه دليل او خبر راجح اي بلا
معارض وقد عمل على وفق ذلك الدليل او الخبر بدليل اخر فهل يجوز عدم علم الامه به اولا فمنهم من جوزه ومنهم من نفاه
واحتج المجوز بان اشتراك جميعهم في عدم العلم بذلك الخبر او الدليل الراجح لم يوجب محذورا اذ ليس اشتراك جميعهم
في عدم العلم به اجماعا حتى يجب متابعتهم بل عدم علمهم بذلك الدليل او الخبر كعدم حكمهم في واقعه لم يحكموا فيه بشي
فجاز لغيرهم ان يسعى في طلب ذلك الدليل او الخبر ليعلم واحتج الثاني بانه لو جاز عدم علم جميعهم بذلك الدليل او الخبر لحرم تحصيل
العلم به والتالي ظاهر الفساد بيان الملازمه انه يكون عدم علمهم به سبيل المومنين فلو طلبوا العلم لاتبعوا غير
سبيل المومنين ويمكن ان يجاب عنه بان عدم علمهم لا يكون سبيلا لهم لان السبيل ما اختاره الانسان من قول او عمل
وعدم علمهم ما اختاره فلا يكون سبيلا لهم اصل مسله المختار امتناع ارتداد الامه سمعا لنا دليل السمع و ٤
اعترض بان الارتداد يخرجهم ورد بانه يصدق ان الامه ارتدت وهو اعظم الخطا شرح المسله الثامنه عشره
المختار انه يمتنع سمعا لا عقلا ارتداد امه محمد عليه السلام باجمعهم في عصر من الاعصار واحتج المصنف عليه بالدلايل
السمعيه الداله على امتناع اجتماعهم على الخطا والضلال واعترض على هذا بان الادله السمعيه داله على امتناع اجتماع
الامه على الخطا والارتداد يخرجهم عن كونهم امه محمد عليه السلام لانهم اذا ارتدوا لم يكونوا مومنين بمحمد عليه السلام
فلم يكونوا من امته فلم يتناولهم الادله السمعيه اجاب المصنف عنه بانه يصدق بعد ارتدادهم ان امه محمد عليه
السلام قد ارتدت وهو اعظم الخطا فيمتنع للادله السمعيه وفيه نظر لان اطلاق امه محمد عليه السلام عليهم
بالمجاز والامه المذكوره في الادله السمعيه لم يتناول الا من هو من الامه حقيقه فاندفع الجواب ويمكن ان يجاب
عنه بان ارتدادهم الذي هو اعظم الخطا هو الموجب لسلب اسم الامه عنهم حقيقه فزوال اسم الامه عنهم بعد الارتداد
بالذات لان المعلول متاخر عن العله بالذات فعند حصول ارتدادهم صدق عليهم اسم الامه حقيقه فيتناولهم
الادله السمعيه اصل مسله مثل قول الشافعي رضي الله عنه ان ديه اليهودي الثلث لا يصح التمسك بالاجماع
فيه قالوا اشتمل الكامل والنصف عليه قلنا واين نفي الزياده فان ابدى مانعا او نفي شرطا او استصحابا فليس من
الاجماع في شي شرح المسله التاسعه عشره اذا اختلفوا في ثبوت الاقل والاكثر في مسله لا يصح ان يتمسك بالاجماع
في اثبات مذهب القايل بالاقل مثل قول الشافعي رضي الله عنه ان ديه اليهودي ثلث ديه المسلم فانه لا يصح ان يتمسك
في اثباته بالاجماع اذ قوله يشتمل على امرين الثلث ونفي الزياده واثبات الثلث مجمع عليه ونفي الزياده لا يكون مجمعا
عليه فلا يكون مذهبه مجمعا عليه والقايلون بجواز التمسك بالاجماع فيه قالوا ديته اما مثل ديه المسلم او نصفه
او ثلثه بالاجماع والكامل والنصف يشتمل على الثلث فالقول بالثلث ثابت بالاجماع اجاب عنه بان الثلث وان كان
مجمعا عليه لكن نفي الزياده لم يكن مجمعا عليه فالمجموع لا يكون مجمعا عليه والقايل بالثلث مطلوبه مركب من
امرين الثلث ونفي الزياده فلا يكون مذهبه متفقا عليه فان ابدى نفي الزياده بوجود المانع من الزياده
او بنفي شرط الزياده او ابدى نفي الزياده بالاستصحاب لم يكن ح نفي الزياده ثابتا بالاجماع اصل
مسله يجب العمل بالاجماع بنقل الواحد وانكره الغزالي لنا نقل الظني حجه فالقطعي اولى وايضا نحن نحكم بالظاهر
شرح المسله العشرون الاجماع المنقول الينا بنقل الاحاد يجب العمل به عند اكثر اصحاب الشافعي
رضي الله عنه وبعض اصحاب ابي حنيفه والحنابله وانكره الغزالي وبعض اصحاب ابي حنيفه واحتج المصنف

ع

على وجوب العمل به بان الظني من الخبر اذا كان منقولا بطريق الاحاد يجب العمل به فالقطعي اي الاجماع اذا كان
منقولا بطريق الاحاد اولى بان يجب العمل به لان الاول مظنون بحسب النقل والمتن والثاني
مظنون بحسب النقل مقطوع بحسب المتن وايضا قوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر يدل على وجوب
العمل بالاجماع المنقول بطريق الاحاد بيانه ان الحديث دل على انه عليه السلام كان يحكم بالظاهر ويجب ان
تحكم الامه ايضا بالظاهر لان الحديث ذكر في معرض تعليم الاحكام فعلم ان مراده العمل بالظاهر بالنسبه الى الامه
ايضا والظاهر يتناول الاجماع المنقول بطريق الاحاد لان اللام للاستغراق اصل قالوا اثبات الاصل
بالظاهر قلنا المتمسك الاول قاطع والثاني مبني على اشتراط القطع والمعترض مستظهر من الجانبين شرح
المنكرون قالوا الاجماع المنقول الينا بطريق الاحاد اصل من اصول الفقه فلو اثبتناه بالدليلين المذكورين
لزم اثبات الاصل بالظاهر لان الدليلين ليسا بقطعيين والتالي باطل لانه قاعده علميه يتوصل بها الى المسايل
العمليه والظاهر لا يفيد العلم اجاب بان المتمسك الاول وهو القياس الذي استدل به اولا على وجوب
العمل به قطعي لانه قياس بطريق الاولى فلا يكون اثباته به اثباتا للاصل بالظاهر وح يكون الملازمه
ممنوعه والمتمسك الثاني وهو الحديث ظاهر واثبات الاصل بالظاهر مبني على اشتراط القطع في ادله الاصول
فمن شرط القطع فيها منع اثبات الاصل بالظاهر فيمنع اثبات الاجماع بالحديث المذكور ومن لم يشترط لم يمنع وجوب
اثبات الاجماع به والمعترض مستظهر من الجانبين اي متمكن من منع دليل النافي والمثبت اما منع دليل المثبت
فبان يقول لا نسلم ان كل دليل ظني يجب العمل به واما منع دليل النافي فبان يقول لا نسلم امتناع اثبات الاصل بالظواهر
قيل اراد بالمتمسك الاول المستند الذي تمسك به اهل الاجماع فانه قطعي بالامر في اول الاجماع واراد بالمتمسك
الثاني القياس والحديث فانهما ظنيان وافادتهما المطلوب مبنيه على اشتراط القطع في هذه الاصول
فمنهم من شرط لانها من باب الاعتقادات لا تتعلق بكيفيه العمل ومنهم من لم يشترط لكونها طرقا الى
الاعمال فعلى هذا البيان يكون المراد من قوله المعترض مستظهر من الجانبين ان للمعترض ان يمنع في الاول ويقول
لا نسلم ان المستند قاطع اذ من الجايز ان لا يكون كذلك لان دليل الاجماع قد يكون ظنيا وان يمنع في الثاني الدليلين
المتمسك بهما على عدم اشتراط القطع اصل مسله انكار حكم الاجماع القطعي ثالثها المختار ان نحو العبادات
الخمس يكفر شرح المسله الحاديه والعشرون انكار حكم الاجماع القطعي وهو السكوتي والمنقول
بطريق الاحاد لا يوجب الكفر وان حكم الاجماع القطعي هل يوجب الكفر ام لا فيه ثلثه مذاهب الاول يوجب
الكفر مطلقا لان انكاره يتضمن انكار ان له سند قاطع وانكار السند القاطع يتضمن انكار صدق الرسول عليه السلام
الموجب للكفر والثاني لا يوجب الكفر مطلقا لان ادله اصل الاجماع ليست مفيده للعلم فالاجماع المتفرع عليها لا
يفيد القطع فلا يكون انكاره موجبا للكفر والثالث المختار عند المصنف ان نحو الاجماع في امر علم قطعا كونه
من الدين كالعبادات الخمس كان انكاره موجبا للكفر والا فلا اصل مسله التمسك بالاجماع بما لا يتوقف
صحته عليه صحيح كرويه الباري عز وجل ونفي الشريك ولعبد الجبار في الدنيويه قولان لنا دليل السمع شرح
المسله الثانيه والعشرون التمسك بالاجماع فيما لا يتوقف العلم بكون الاجماع حجه على العلم به صحيح مثل رويه
الباري تعالى ونفي الشريك لان العلم بكون الاجماع حجه لا يتوقف على العلم بهما لانا قبل العلم برويه الله تعالى
ونفي الشريك يمكننا ان نعلم صحه الاجماع وللقاضي عبد الجبار في الامور الدنيويه مثل الاراء والحروب قولان
صحه التمسك به لنا ان الدليل السمعي دل على التمسك به مطلقا من غير تقييد فوجب المصير اليه لان الاصل
عدم التقييد اصل ويشترك الكتاب والسنه والاجماع في السند والمتن فالسند الاخبار عن طريق المتن
شرح لما فرغ من الابحاث المخصوصه بكل واحد من الادله الثلثه شرع في الابحاث المشتركه بين الثلثه
فقال ويشترك الكتاب والسنه والاجماع في السند والمتن فالسند

اخبار عن طريق الملتقى اعني بيان ان كلا واحد من الثلثه طريق ثبوته اما التواتر او الاحاد اصل

والخبر قول مخصوص من الصيغه والمعنى فيسل لا يحد لعسره شرح اي الخبر اسم لقول له صيغه ومعنى مخصوصان

واختلف في تحديده فقيل لا يمكن تحديده لعسره كما قيل في العلم اصل وقيل لانه ضروري من وجهين الاول

ان كل واحد يعلم انه موجود ضروره فالمطلق اولى شرح قال الامام فخر الدين الرازي رحمه الله

الخبر غني عن التعريف لانه ضروري من وجهين الاول ان كل احد يعلم بالضروره انه موجود اي يعلم معنى قوله

انا موجود من حيث وقوع النسبه فيه على وجه يحتمل الصدق والكذب وهو خبر خاص فمطلق الخبر الذي هو جزء

هذا الخبر الخاص اولى ان يكون ضروريا اصل والاستدلال على ان العلم ضروري لا ينافي كونه ضروريا بخلاف

الاستدلال على حصوله ضروره شرح هذا جواب دخل مقدر توجيهه ان بيان الاستدلال على ان مطلق

الخبر ضروري ينافي دعوى ضروريته لان الضروري هو الذي لا يتوقف على دليل ونظر وتقرير الجواب

ان بيان الاستدلال على ان العلم بالخبر ضروري لا على حصول الخبر ضروره والاستدلال على ان العلم بالخبر

ضروري لا ينافي كون الخبر ضروريا لان توقف ضروره العلم بالخبر على الدليل والنظر لا يستلزم توقف ضروره

الخبر عليهما بخلاف الاستدلال على حصول الخبر ضروره فانه يكون منافيا لكون الخبر ضروريا فان قيل انه

يجوز ان يكون الشي ضروريا وضروريته نظريه والاستدلال على الثاني لا ينافي دعوى ضروريته اصل ورد

بانه يجوز ان يحصل ضروره ولا يتصوره او يتقدم تصوره والمعلوم ضروره ثبوتها او نفيها وثبوتها غير تصورها

الوجه | شرح اجاب المصنف عن الاول بانه علم حصول الخبر ضروره ولا يلزم من حصول الخبر ضروره تصوره او تقدم

تصوره لان حصول الشي لا يستلزم تصوره والمتنازع فيه تصور الخبر لا حصوله فان قيل اذا كان العلم بحصول الخبر

ضروريا يكون تصور الخبر ايضا ضروريا لان العلم بحصول الخبر هو تصوره اجيب بان العلم بحصول الخبر هو العلم بثبوت

النسبه او نفيها وثبوت النسبه غير تصورها وفيه نظر لان المعترض ما قال ان حصول الخبر هو تصوره بل قال

العلم بحصول الخبر هو تصوره ولا يمكن ان يقال ان العلم بحصول الخبر غير تصوره اصل الثاني التفرقه بينه وبين

غيره ضروره وقد تقدم مثله شرح الوجه الثاني انا ندرك بالضروره التفرقه بين الخبر وغيره من الاستفهام

والامر والنهي والتفرقه بين الشيئين مسبوقه بتصورهما فيكون تصور هذه الامور بديهيا لان السابق

على البديهي اولى ان يكون بديهيا قال المصنف وقد تقدم مثله ولم يتقدم في هذا المختصر مثل هذا الدليل

وقد قيل في جوابه ان التفرقه بين الشيئين غير مسبوقه بتصورهما بطريق الكنه اصل قال القاضي والمعتزله الخبر

الكلام الذي يدخله الصدق والكذب واعترض بانه يستلزم اجتماعهما وهو ممتنع لا سيما في خبر الله تعالى اجاب القاضي

بصحه دخوله لغه فورد ان الصدق الموافق للخبر والكذب نقيضه فتعريفه به دور ولا جواب عنه وقيل التصديق

او التكذيب فيرد الدور وان الكذب او واجيب بان المراد قبول احدهما شرح قال القاضي والمعتزله في تعريف

الخبر الكلام الذي يدخله الصدق والكذب فالكلام جنس يشمل الخبر وغيره وقوله الذي يدخله الصدق والكذب

يخرج الامر والنهي والاستفهام وسائر الانشاءات واعترض على هذا الحد بانه يستلزم اجتماع الصدق والكذب

في كل خبر لان الواو تقتضي الجمع لكن اجتماعهما ممتنع لان الخبر قد يكون كاذبا لا يدخله الصدق اصلا كقولنا الانسان فرد

والثلثه زوج وقد يكون صادقا لا يدخله الكذب اصلا كالبديهيات لا سيما في خبر الله تعالى فان احتمال الكذب في خبر

هذا | الله تعالى اشد استحاله لا لنفس كونه خبرا بل لخصوصيه كونه خبر الله تعالى وقد قيل في تقرير الاعتراض انه يقتضي

اجتماع الصدق والكذب وهو ممتنع لان الصدق والكذب متقابلان والمتقابلان لا يجوز اجتماعهما وفيه نظر لان المتقابلين

يمتنع اجتماعهما في زمان واحد اما في زمانين فلا والواو لا تقتضي اجتماع المعطوف والمعطوف عليه في زمان واحد

بل يقتضي اجتماعهما مطلقا اجاب القاضي بان الخبر الصادق يصح دخول الكذب عليه لغه اي من حيث مفهومه

لغه من غير اعتبار خصوصيه الماده وكذا يصح دخول الصدق على الخبر الكاذب وخبر الله تعالى والضروريات انما يمتنع

دخول الكذب عليها من خارج مفهوم الخبر لان الدليل دل على ان كلام الله والضروريات يمتنع ان يكون كاذبا فلما

اعتبر القاضي في تعريف الخبر صحه

دخوله

دخوله لغه سقط الاعتراض المذكور وورد عليه ان الصدق هو الخبر الموافق للخبر والكذب نقيضه اعني

الخبر الغير الموافق للمخبر فيتوقف تعريف الصدق والكذب على الخبر فتعريف الخبر بهما دور ولا جواب

عن لزوم الدور والجواب عن لزوم الدور ونقل فيه نظر لان الدور انما يلزم ان لو عرفنا الخبر بالصدق

والكذب المصطلحين وهما بالخبر المصطلح اما لو عرفناه بالصدق والكذب اللغويين او بالمصطلحين ثم عرفناهما

بالخبر اللغوي لم يلزم الدور وهذا النظر ضعيف لانه انما يصدق ذلك لو كان لكل من الصدق والكذب

والخبر مفهومان لغوي واصطلاحي وليس كذلك لان مفهومها اللغوي بعينه مفهومها الاصطلاحي فلا يسقط

الدور وقيل الجواب عن لزوم الدور ان المعنى الذي علق به لفظ الخبر معلوم بالضروره متميز لكل احد غير معلوم

من حيث علق به لفظ الخبر فعرفه من هذا الوجه بالصدق والكذب فلا يلزم الدور وفيه نظر لان هذا التعريف

بناء على كون الخبر ضروريا والمصنف لم يسلم بداهته وفي تعريف المصنف الصدق بالموافق للخبر اشكال

وقيل في تعريف الخبر انه الكلام الذي يدخله التصديق او التكذيب والاعتراض الاول وهو استلزام

اجتماع الصدق والكذب لم يرد ههنا لان او لا يقتضي الاجتماع ولكن يرد الدور لان التصديق هو الاخبار

عن كون المتكلم صادقا فيتوقف معرفته على الصادق والصادق على الصدق والصدق على الخبر

فيلزم الدور وفي هذا الدور توقف الشي على نفسه بثلث مراتب وفي الاول بمرتبه واحده وايضا يرد على

هذا التعريف انه يشتمل على لفظ او وهو للتشكيك والترديد والكذب باو واجيب عن هذا بان المراد ان

الخبر يدخله احدهما لا على التعيين وليس في دخول احدهما لا على التعيين ترديد بل الترديد في دخول احدهما على التعيين

وهو غير معتبر في الحد اصل واقرب ما يقال ان الخبر كلام يفيد بنفسه نسبة فلا يرد بنفسه ليخرج نحو قائم

لان الجمله عندهم كلام وهي تفيد نسبة مع الموضوع ويرد عليه باب قم ونحوه فانه كلام يفيد بنفسه

نسبة اما لان القيام منسوب واما لان الطلب منسوب شرح قال المصنف واقرب الحدود المذكوره

للخبر الى الصواب قول ابي الحسين الخبر كلام يفيد بنفسه نسبه والمراد من النسبه اضافه امر الى امر نفيا او اثباتا

بحيث يحسن السكوت عليه يدل على ذلك قوله يفيد وانما قال بنفسه ليخرج عنه نحو قائم من المشتقات والافعال

فانها داخله في حد الكلام لان الجمله عند ابي الحسين ومن تابعه كلام لكن لا يفيد بنفسه نسبه بل بتقدير الموضوع فان

قائم في قولنا زيد قائم يفيد نسبه القيام الى ضمير زيد لكن لا بنفسه بل بواسطه زيد الذي هو الموضوع ويرد على

طرد هذا التعريف باب قم اي فعل الامر ونحوه كالنهي والاستفهام وساير الانشاءات فانه يصدق عليها

هذا التعريف لانها كلام يفيد بنفسه نسبه لان قم يفيد بنفسه نسبة القيام الى المخاطب او نسبة الطلب الى

الامر وقس عليه باقي الانشاءات اصل والاولى الكلام المحكوم فيه بنسبه خارجيه ونعني الخارج عن

كلام النفس نحو طلبت القيام فانه حكم بنسبه لها خارجي بخلاف قم شرح اعلم ان اولى الحد عند المصنف

للخبر انه الكلام المحكوم فيه بنسبه خارجيه ونعني بالكلام ما تضمن كلمتين بالاسناد فيخرج عنه الكلمه والمركب

الاضافي والمركب التقييدي لانه ليس واحد منهما بكلام والمراد بالنسبه الخارجيه الامر الخارج عن كلام النفس

الذي يتعلق به كلام النفس بالمطابقه واللامطابقه مثل قولنا زيد قائم فانه يدل على الحكم الموجود في النفس وهو

فيه | اسناد القيام الى زيد بالاثبات ويسمى هذا الحكم كلام النفس وهو متعلق بامر من خارج من حيث المطابقه واللامطابقه

ويسمى ذلك الامر النسبه الخارجيه فيدخل من هذا التعريف مثل طلبت القيام فانه قد علم النسبه لها خارجي

وهو نسبة طلب القيام الى المتكلم في الزمان الماضي وهذه النسبه خارجه عن الحكم النفسي تطابق الحكم النفسي

بالمطابقه او اللامطابقه بخلاف قم فانه متعلق بالحكم النفسي وليس له متعلق خارجي اصل ويسمى غير

الخبر انشاء وتنبيها ومنه الامر والنهي والاستفهام والتمني والترجي والقسم والندا شرح ويسمى الكلام

الذي هو غير الخبر انشاء وتنبيها ومنه الامر والنهي والاستفهام ومن التنبيه الامر والنهي والاستفهام والتمني

والترجي والقسم والندا ولم يفرق المصنف بين التنبيه والانشاء وقال بعض الكلام الذي لم يحتمل الصدق

والكلام يسمى انشا فان دل بالوضع على طلب الفعل يسمى امرا وان دل على طلب الكف عن الفعل يسمى نهيا وان
دل على طلب الاخبار يسمى استفهاما وان لم يدل بالوضع على طلب يسمى تنبيها ويندرج فيه التمني والترجي
والقسم والندا اصل والفصيح انه بعت واشتريت وطلقت التي يقصد بها الوقوع انشا لانه لا خارج
لها ولانه لا يقبل صدقا وكذبا ولو كان خبرا لكان ماضيا ولم يقبل التعليق ولانا نقطع بالفرق بينهما و
لذلك لو قال للرجعية طلقتك سيل شرح اختلفوا في ان الصيغ التي يقصد بها الوقوع اي الصيغ المستعملة في
الفرع ليستحدث بها الاحكام اختلفوا مثل بعت واشتريت وطلقت هل هو اخبار ام انشا والصحيح ان مثل
هذه انشا لاربعة وجوه الاول انه غير محكوم فيه بنسبة خارجية اذ لا خارج له والكلام الذي لم يحكم فيه بنسبة
خارجية انشا الثاني ان مثل هذه الصيغ غير قابلة للصدق والكذب فلا يكون خبرا لان الخبر قابل للصدق والكذب
لان قبول الصدق والكذب وان لم يصلح لان يكون معرفا للخبر الا انه يكون خاصة مساوية له الثالث انه لو كان خبرا
لكان ماضيا لان صيغته صيغة الماضي والتالي باطل لانه لو كان ماضيا لم يقبل التعليق لان التعليق هو توقيف
دخول الشي في الوجود على دخول غيره في الوجود وما دخل في الوجود لا يمكن توقيف دخوله في الوجود على دخول
غيره الرابع لو كان خبرا لم ينقطع بالفرق بينه وبين غيره من الاخبار لكونهما خبرين والتالي باطل لانا نفرق قطعا بين
طلقت اذا قصد به الوقوع الطلاق وطلقت اذا قصد به الاخبار والذي يؤكد هذا الفرق انه لو قال الرجل للمطلقة
الرجعية طلقتك سيل عنه ماذا تريد بقولك ايقاع الطلاق او الاخبار عن الطلاق السابق ولولا الفرق لم يسال
اصل الخبر صدق وكذب لان الكلام اما مطابق للخارج او لا لكن الخارج اما مطابق مع الاعتقاد ونفيه او لا مطابق
مع الاعتقاد ونفيه والثاني فيهما ليس بصدق ولا كذب لقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة والمراد الحصر فلا يكون
صادقا لانهم لا يعتقدونه واجيب بان المعنى افترى ام لم يفتر فيكون مجنونا لان المجنون لا افترا له قصد ام لم يقصد
للمجنون شرح لما فرغ من تعريف الخبر شرع في تقسيمه والخبر ينقسم الى صدق وكذب ولا واسطة بينهما عند
الجمهور لان الكلام الذي هو مدلول الخبر اما مطابق للواقع او لا فان كان مطابقا فهو صدق سوا كان معه اعتقاد المطابقة
او لا وان كان غير مطابق فهو كذب سوا كان معه اعتقاد المطابقة او لا وذهب الجاحظ الى ان الخبر لا ينحصر في
الصدق والكذب بل يكون بينهما واسطة وذلك لان الخبر اما مطابق او غير مطابق فان كان مطابقا فاما ان يكون
معه اعتقاد المطابقة او لا والثاني اما ان يكون معه اعتقاد اللامطابقة او لا وان كان غير مطابق فاما ان يكون
معه اعتقاد اللامطابقة او لا والثاني اما ان يكون معه اعتقاد المطابقة او لا فهذه ستة اقسام والاول
منها وهو الخبر المطابق مع اعتقاد المطابقة صدق والرابع وهو الخبر المطابق مع اعتقاد عدم المطابقة
كذب والاربعة الباقية ليس بصدق ولا كذب وقوله والثاني فيهما اشارة الى هذه الاقسام الاربعة لان المطابقة مع
نفي اعتقاد المطابقة انقسم الى قسمين وغير المطابق مع نفي اعتقاد اللامطابقة انقسم ايضا الى قسمين مثال الصدق
قولنا زيد في الدار اذا كان فيها مع اعتقاد انه فيها مثال الكذب قولنا زيد في الدار اذا لم يكن فيها مع اعتقاد انه ليس
فيها واستدل الجاحظ بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة ووجه التمسك به انه لما اخبر الرسول عليه السلام
عن نبوته نفسه حصر الكفار اخباره النبوة في الافترا اي الكذب والاخبار حال الجنة حصرا على منع الخلو ويمتنع ان
يكون الاخبار حال الجنون كذبا لانهم جعلوه قسيم الكذب وقسيم الشي لا يكون داخلا تحته وليس بصدق لانهم لا يعتقدون
صدقه فثبت قسم اخر لا يكون صدقا ولا كذبا فان قيل الاخبار حال الجنون داخل الكذب لان الافترا
هو الكذب عن التعمد ولا يلزم من كونه قسيما للكذب عن تعمد ان لا يكون كذبا سلمنا انه غير داخل الكذب عند من جعله
قسيما للكذب فيلزم ان يكون الواسطة عنده ولا يلزم منه الواسطة في نفس الامر والجواب
عن الاول الافترا هو الكذب اعم من ان يكون عن تعمد او لا والتعمد خلاف الاصل فلا يصار اليه الا بدليل وعن الثاني
انه لو لم يكن واسطة بينهما لما قرر الله تعالى ما قالوه اجاب المصنف عنه بان معنى الاية افترى في هذه
الاخبار او لم يفتر بل هو به جنون وكلام المجنون ليس افترا سوا قصد به الافترا او لم يقصد للجنون فانه
يستلزم عدم خبرته بكلامه لانه لا قصد له يعتد به ولا شعور فلا يكون كلامه خبرا فيكون مرادهم الحصر في

كونه

كونه خبرا كذبا او ليس بخبر فعلم مثبت خبر لا يكون صدقا ولا كذبا اصلا في قول عائشة رضي الله
عنها ما كذب ولكنه وهم واحتج بشيئين احدهما الكذب عمدا شرح القائلون بثبوت الواسطة في قول
عائشة رضي الله عنها خبر ابن عمر انه اعتذر اي اعتذرت عنه عن عدم مطابقة خبره ما كذب ولكنه وهم نفت الكذب عن خبره والصدق
ايضا منتف عنه بالاتفاق فيثبت خبر لا يكون صدقا ولا كذبا اجاب بانها ما نفت الكذب بل نفت الكذب
المتعمد ولا يلزم من انتفا الكذب المتعمد عنه انتفا الكذب مطلقا عنه و قيل ان كان معتقدا فصدق والا فكذب
لقوله تعالى ان المنافقين لكاذبون والجواب لكاذبون في شهاداتهم وهي لتطبيبة سن قيل ان الخبر
منحصر في الصدق والكذب لكن لا على الوجه الذي اعتبره الجمهور بيانه ان الخبر اما ان يكون مطابقا للواقع ومعتقدا
مطابقته او لا والاول صدق والثاني كذب ولا فرق بين الصدق بهذا التفسير والصدق بتفسير الجاحظ
واما الكذب فهو اعم بهذا التفسير من الكذب عند الجاحظ فان الاقسام الاربعة التي ليست بصدق ولا كذب
عند الجاحظ يكون كذبا بهذا التفسير والدليل على اعتبار اعتقاد المطابقة في الصدق قوله تعالى اذا جاءك المنافقون
قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فان الله تعالى كذب المنافقين
في اخبارهم عن رسالة محمد صلى الله عليه وسلم فلو كان الخبر المطابق بدون اعتقاد المطابقة صدقا لما كذبهم الله تعالى لان
اخبارهم عن رسالته مطابق للواقع اجاب بانا لا نسلم ان الله تعالى كذبهم في اخبارهم عن الرسالة بل كذبهم في شهادتهم
والشهادة الصادقة ان يشهد الشاهد بالمطابق مع كونه معتقدا واعتقاد المطابقة شرط صدق الشهادة والمنافقون
لما لم يكونوا معتقدين رسالته عليه السلام كانوا كاذبين في شهاداتهم وهذه المنازعة لفظية لانه راجع الى الاصطلاح
اصل وينقسم الى ما يعلم صدقه والى ما يعلم كذبه والى ما لا يعلم واحد منهما فالاول ضروري بنفسه كالمتواتر
وبغيره كالموافق للضروري ونظري كخبر الله تعالى ورسوله والاجماع والموافق للنظر والثاني المخالف لما علم والثالث
قد يظن صدقه كخبر العدل وقد يظن كذبه كخبر الكذاب وقد يتساويان كالمجهول شرح هذا تقسيم اخر للخبر والخبر ينقسم
الى خبر يعلم صدقه والى خبر يعلم كذبه والى خبر لا يعلم واحد من صدقه وكذبه والاول وهو ما علم صدقه اما ضروري
او غير ضروري والضروري اما ضروري بنفس الخبر بمعنى ان الخبر يفيد العلم من غير نظر كالمتواتر او ضروري بغيره بمعنى
الخبر بل لكونه موافقا للضروري كما يكون متعلقه معلوما لكل احد من غير كسب ونظر وغير الضروري
اما نظري كخبر الله تعالى وخبر الرسول والاجماع فان كل واحد منهما علم صدقه بالنظر والاستدلال واما
موافق للنظر وهو الخبر الذي علم متعلقه بالنظر كقولنا العالم حادث والثاني وهو ما علم كذبه وهو الخبر المخالف
لما علم صدقه بالضرورة او النظر كقولنا الكل ليس باعظم من الجزء والثالث وهو ما لا يعلم صدقه
ولا كذبه قد يظن صدقه كخبر العدل لرجحان صدقه على كذبه وقد يظن كذبه كخبر الكذاب لرجحان كذبه على صدقه
وقد لا يظن صدقه ولا كذبه بل يتساوى صدقه وكذبه كخبر مجهول الحال اصل ومن قال كل خبر لم يعلم صدقه
كذب قطعا لانه لو كان صدقا لنصب عليه دليل كخبر مدعي الرسالة فاسد لتمثله في النقيض ولزوم كذب
كل شاهد وكفر كل مسلم وانما كذب المدعي للعادة شرح قال قوم كل خبر لم يعلم صدقه لا بالضرورة ولا بالنظر
والدليل فهو كذب قطعا لانه لو كان صدقا لما اخلاه الله تعالى عن نصب دليل كاشف عن صدقه كخبر من ادعى الرسالة
فانه اذا كان صدقا نصب عليه المعجزة واذا كان كذبا لم ينصب اجاب بان هذا فاسد لانه يعارض بمثله في
نقيضه فانه لو كان كذبا لما اخلاه الله تعالى عن نصب دليل كاشف عن كذبه وايضا يلزم كذب كل شاهد اذا لم يعلم
صدقه وكذب كل مسلم وايضا الملازمة ممنوعة وما ذكره من مدعي الرسالة لا يدل على صدقها لان كذب مدعي الرسالة
ليس لاجل عدم نصب دليل على صدقه بل لاجل العادة فان الرسالة عن الله تعالى على خلاف المعتاد والعادة تقضي بكذب
الخبر المخالف للعادة من غير دليل بخلاف الاخبار عن الامور المعتادة فان العادة لا تقضي بكذبه من غير دليل اصل
وينقسم الى متواتر واحاد فالمتواتر خبر جماعة مفيد بنفسه العلم بصدقه وقيل بنفسه
ليخرج ما علم صدقه فيه بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك عنه عادة وغيرها

عدم

شرح هذا تقسيم آخر للخبر والخبر ينقسم الى متواتر وآحاد والمتواتر لغة مجيء الواحد بعد الواحد بفترة
بينهما قال الله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترا اي رسولا بعد رسول بفترة بينهما وفي الاصطلاح المتواتر
خبر جماعة مفيد بنفسه العلم بصدقه فالخبر كالجنس يشمل المتواتر وغيره واضافته الى الجماعة يخرج عنه خبر
الواحد وقوله مفيد للعلم يخرج خبر جماعة لا يفيد العلم بل الظن وقوله بنفسه يخرج الخبر الذي علم صدق
المخبر فيه بسبب القراين الزايدة على ما لا ينفك عن المتواتر عادة وغيرها وما لا ينفك عن المتواتر الشرايط
المعتبرة في المتواتر كما سيذكر والقراين الزايدة المفيدة للعلم قد تكون عادية كالقراين التي تكون على من
يخبر عن موت والده من شق الجيوب والتفجع وقد تكون عقلية كخبر جماعة يقتضي البديهة او الاستدلال صدقه
وقد تكون حسية كالقراين التي تكون على من يخبر عن عطشه اصل وخالفت السمنية في افادة المتواتر
وهو بهت فانا نجد العلم ضرورة بالبلاد النائية والامم الخالية والانبياء والخلفاء بمجرد الاخبار وما يورد دونه
من انه كاكل طعام واحد وان الجملة مركبة من الواحد ويؤدي الى تناقض المعلومين وانه يؤدي الى تصديق اليهود
والنصارى في لا نبي بعدي وبانا نفرق بين الضروري وبينه ضرورة وبان الضروري يستلزم الوفاق مردود
شرح اكثر العقلاء اتفقوا على ان المتواتر مفيد العلم وخالفت السمنية وهم قوم من الهند في افادة المتواتر
العلم وهو بهت اي باطل فان المتواتر مفيد العلم سواء كان اخبارا عن امور موجودة في زماننا او امور ماضية لانا نجد
بالضرورة العلم بالبلاد النائية كمكة وبغداد ومصر والامم الماضية والانبياء والخلفاء وما ذاك العلم الا من الخبر
المتواتر والسمنية اوردوا وجوها في بيان ان المتواتر لا يفيد العلم منها ان افادة الخبر العلم موقوفة على اتفاق
جمع عظيم على الاخبار به وهو ممتنع كاتفاقهم على اكل طعام واحد ومنها ان خبر كل واحد لا يفيد العلم فخبر الجملة ايضا
لا يفيد لان الجملة مركبة من الواحد وحكم الجملة حكم كل واحد ومنها انه لو كان المتواتر مفيدا للعلم لادى الى تناقض المعلومين
لانه اذا تواتر خبر على وجود شيء في وقت وتواتر خبر اخر على عدمه في ذلك الوقت يلزم العلم بوجوده وعدمه
في ذلك الوقت ومنها انه لو افاد المتواتر العلم لزم صدق اليهود والنصارى في اخبارهم عن نبيهم بانه قال
لا نبي بعدي والتالي باطل للدليل القاطع على كذب هذا الخبر ومنها انا نفرق بالضرورة بين الضروري وبين
المتواتر لانا اذا عرضنا على عقولنا ان الواحد نصف الاثنين وعرضنا على عقولنا وجود جالينوس وجدنا الجزم
بالاول اقوى واظهر من الجزم بالثاني فلو كان المتواتر مفيدا للعلم لم يوجد التفاوت بين الجزمين ومنها انه لو كان
ضروريا لم يختلف فيه لان الضروري يستلزم الوفاق اجاب المصنف بان هذه الوجوه مردودة فقوله وما
يورد دونه مبتدا وقوله مردود خبره اما اولا فمن حيث الاجمال فانها تشكيك في الضروريات فلا تستحق الجواب
واما من حيث التفصيل فلانا لا نسلم في الاول امتناع اجتماع جمع عظيم على الاخبار ولا نسلم في الثاني انه اذا لم يكن كل واحد
مفيدا للعلم لم يكن المجموع مفيدا له ولا نسلم ان حكم الجملة حكم كل واحد فانه يصدق على كل واحد من آحاد العشرة انه جزء العشرة
ولا يصدق على العشرة انه جزء العشرة ولا نسلم في الثالث تناقض المعلومين وذلك لانه يتعذر تواتر اخبار كل من يسمع
تواتر نقيضه ولا نسلم في الرابع لزوم صدق اليهود والنصارى انما يلزم لو تواتر خبرهم وهو ممنوع لان القاطع دل
على كذب خبرهم وخبر الجمع العظيم انما يكون متواترا اذا لم يكن ثمة قاطع ولا نسلم في الخامس انه لو كان ضروريا لم يوجد
التفاوت بينه وبين الضروريات لان الضروريات قد تتفاوت في الجزم ولئن سلم فلا يلزم منه المطلوب اذ
حصول التفاوت يوجب ان لا يكون ضروريا ولا يوجب ان لا يكون مفيدا للعلم الذي هو المتنازع ههنا ولا نسلم
في السادس ان الضروري يستلزم الوفاق وذلك لان السوفسطائية ينكرون الضروريات اصل
والجمهور على انه ضروري والكعبي والبصري على انه نظري وقيل بالوقف لنا لو كان نظريا لافتقر الى توسط المقدمتين
ولساغ الخلاف فيه عقلا ش القايلون بكون المتواتر مفيدا للعلم اختلفوا في ان العلم بصدق الخبر المتواتر
الحاصل عقيب التواتر ضروري ام لا فالجمهور على انه ضروري والكعبي والبصري على انه نظري وقيل بالوقف
لنا ان العلم بصدق المتواتر لو كان نظريا لافتقر الى توسط المقدمتين بين التواتر والعلم لان

النظري

النظري يفتقر الى النظر وهو ترتيب المقدمتين والتالي باطل بالبديهة وايضا لو كان نظريا لجاز الخلاف فيه عقلا
لان النظر قد يكون صوابا وقد يكون خطا والتالي ظاهر الفساد وقيل لا نسلم الملازمة لان تسويغ الخلاف عقلا انما يكون
في العلوم النظرية التي يكون مقدماتها نظرية واما العلوم النظرية التي مقدماتها ضرورية فلا يتصور الخلاف
فيها اجيب عنه بانه ليس من ذلك القبيل لان من مقدماته عدم جواز الكذب على الجمع العظيم ومبنى ذلك
على ان لا يكون لهم مصلحة مشتركة في الجمع وان لا يجوز الكذب على الجمع كما جاز على كل واحد وكل واحدة من المقدمتين اولا
نظرية وفيه نظر اما اولا فلانه كلام على السند واما ثانيا فلانه يلزم منه خلاف المطلوب لانه يلزم من هذا
الجواب ان العلم موقوف على المقدمتين فيكون نظريا اصل ابو الحسين لو كان ضروريا لما افتقر ولا يحصل الا بعد
علم انه من المحسوسات وانهم عدد لا كاملهم وانما لا يلبس لكذب فيلزم السهو واجيب بالمنع اذ احصل بلا ...
علم انهم لا كاملهم لانه مفتقر الى سبق علم ذلك فالعلم بالصدق ضروري وصورة الترتيب ممكنة في كل ضروري ش
قال ابو الحسين لو كان العلم بصدق الخبر المتواتر ضروريا لم يفتقر حصول العلم بصدقه الى توسط المقدمتين
لان الضروري ما لا يفتقر الى النظر والتالي باطل لان العلم لا يحصل الا بعد ان يعلم ان المخبر عنه من المحسوسات وان يعلم ان المخبرين
جمع عظيم لا داعي لهم الى توافقهم على الكذب وان يعلم ان ما كان كذلك اي ان كان خبرا عن محسوس اخبره جماعة لا داعي لهم الى
توافقهم على الكذب لا يكون كذبا وان يعلم انه اذا لم يكن الخبر كذبا يلزم ان يكون صدقا والى هذا اشار بقوله فيلزم بعضه لا ...
اجاب بانا لا نسلم ان العلم بصدق الخبر المتواتر يتوقف على العلم بهذه الامور بل اذا حصل العلم بصدقه علم بعده
انهم لا داعي لهم على توافقهم على الكذب لان العلم بصدق الخبر المتواتر يفتقر الى سبق علم تلك الامور فيكون العلم بصدق
الخبر ضروريا فان قيل اذا كان العلم بصدق الخبر ضروريا لم يمكن صورة الترتيب فيه اجيب بان صورة الترتيب
ممكنة في كل ضروري حتى في اجلى البديهيات كقولنا الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون بان يقال الكون واللاكون
متقابلان والمتقابلان يمتنع اتصاف الشيء الواحد بهما ص قالوا لو كان ضروريا لعلم انه ضروري ضرورة لوم
قلنا معارض بمثله ولا يلزم من الشعور بالعلم ضرورة الشعور بصفته ش القايلون بكونه نظريا قالوا لو كان
العلم بصدق المتواتر ضروريا لعلم انه ضروري ضرورة اذ يستحيل حصول العلم الضروري بالشيء مع عدم الشعور بضروريته
والتالي باطل اجاب اولا بانه معارض بمثله بان يقال لو كان نظريا لعلم انه نظري ضرورة لاستحالة كون الشيء نظريا
مع عدم الشعور بكونه نظريا وثانيا بان حصول العلم لا يستلزم الشعور بالعلم ضرورة فضلا عن الشعور بكونه ضروريا
ولئن سلمنا ان حصول العلم يستلزم الشعور به ضرورة ولكن لا نسلم ان الشعور بالعلم ضرورة يستلزم الشعور بصفته
ضرورة فان الشيء قد يكون مشعورا به وصفته لا يكون مشعورا بها ص وشرط المتواتر تعدد المخبرين تعددا يمنع غيره
الاتفاق والتواطؤ مستندين الى الحس مستوين في الطرفين والوسط وعالمين محتاج اليه لانه ان اريد الجميع
فباطل وان اريد بعض فلازم مما قيد وضابطه العلم بحصوله حصول العلم لا ان ضابطه حصول العلم سبق
العلم به ش شرط المتواتر كثرة المخبرين ان يتعدد المخبرون تعددا يمنع اتفاقهم على الكذب بطريق
الاتفاق او بطريق المواضعة وان يكونوا مستندين في اخبارهم الى الحس لا الى دليل عقلي وان يكونوا مستوين
في الطرفين والوسط اي يكون طرفاه والوسط مستويين في التعدد والاستناد الى الحس وقد شرط بعضهم
كونهم عالمين بما اخبروه وهذا غير محتاج اليه لانه ان اريد علم جميعهم فباطل لانه قد لا يكون جميعهم عالمين
بل يكون بعضهم ظانين ومع هذا يحصل العلم وان اريد علم البعض فلا احتياج الى شرطه لان علم البعض لازم مما قيل
من الشروط وهو الشرط الثاني لان الاستناد الى الحس يوجب ان يكون المحسوس عالما به وضابطه العلم بحصول
هذه الامور حصول العلم بصدق الخبر المتواتر فانه اذا حصل العلم بصدق الخبر المتواتر علم ان هذه الشرايط حصلت
لان هذه الامور لا تنفك عن العلم بصدق المتواتر لا ان ضابطه حصول العلم بصدق المتواتر سبق العلم بهذه الامور
على معنى انه لا يحصل العلم بصدق المتواتر الا بعد حصول العلم بهذه الامور لانا قد بينا ان العلم بصدق الخبر لا يتوقف
على العلم بهذه الامور ص وقطع القاضي بنقص الاربعة

وتردد في الخمسة وقيل اثنا عشر وقيل عشرون وقيل اربعون وقيل سبعون والصحيح يختلف وضابطه ما حصل العلم
عنده لانا نقطع بالعلم من غير علم بعدد مخصوص لا متقدما ولا متأخرا ويختلف باختلاف قرائن التعريف واحوال
المخبرين والاطلاع عليها وادراك المستمعين والوقايع ش اختلفوا في اقل عدد يحصل عنده العلم بصدق
الخبر فمنهم من عين عددا ومنهم من لم يعين والمعينون اختلفوا فقطع القاضي ابو بكر بان الاربعة ناقص لا يحصل
العلم بهم ولهذا احتاج القاضي الى عرض الشهود الاربعة في الزنا على المزكين وتردد في الخمسة في ان اخبارهم
هل يكون مفيدا للعلم اولا فانه ليس عنده موجبه للعلم جزما وقيل اقله اثنا عشر نقبا موسى عليه السلام
وقيل عشرون لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا اوجب الجهاد على العشرين وانما خصهم بالجهاد
لانهم اذا اخبروا حصل العلم بصدقهم وقيل اربعون لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين
نزلت هذه الاية في الاربعين فلو لم يكن قول الاربعين مفيدا للعلم لم يخصص عليهم وقيل سبعون لقوله تعالى
واختار موسى قومه سبعين رجلا والظاهر ان هذه المتمسكات مسكات لا تعلق للمتواتر بها ولا تفيد المطلوب
والصحيح ان ذلك العدد غير معين ويختلف بحسب المخبرين والوقايع وغير ذلك وضابط عدد التواتر حصول العلم
بصدق خبرهم فان كل عدد حصل عنده العلم بصدق الخبر كان عدد التواتر والدليل على ان عدد التواتر غير
مخصوص انا نقطع بحصول العلم بصدق الاخبار المتواترة مثل العلم بوجود مكة والائمة ومصر والانبياء والخلفاء من
غير علم بعدد مخصوص لا العلم بصدق الخبر المتواتر ولا بعده فلو كان عدد مخصوص موجب للعلم بصدق الخبر لم يحصل
العلم بصدق الخبر الا بعد العلم بذلك العدد المخصوص ويختلف العدد الذي يحصل العلم بصدق الخبر عنده باختلاف قرائن
التعريف مثل الهيئات المقارنة للخبر الموجبة التعريف متعلقة وباختلاف احوال المخبرين في اطلاعهم على قرائن
التعريف وباختلاف ادراك المستمعين لتفاوت الاذهان والقرائح وباختلاف الوقايع في عظمها وحقارتها ص
وشرط قوم الاسلام والعدالة لاخبار النصارى بقتل المسيح عليه السلام وجوابه اختلال في الوسط وشرط قوم ان لا   الاصل
يحويهم بلد وقوم اختلاف النسب والدين والوطن والشيعة المعصوم دفعا للكذب واليهود اهل الذلة
دفعا للتواطؤ لخوفهم وهو فاسد ش هذه هي الشرائط التي اعتبرها قوم دون قوم شرط قوم الاسلام والعدالة
في المخبرين لان الكفر والفسق عرضة للكذب والتحريف والاسلام والعدالة تمنعانه ولهذا لم يحصل العلم باخبار
النصارى بقتل المسيح عليه السلام وهذا الشرط غير معتبر لانا نعلم قطعا انه لو اخبر امم من الكفار والفساق اذا اخبروا
بواقعة يحصل العلم بصدق خبرهم وانما لم يحصل العلم باخبار النصارى لاختلال في الاصل اي الطبقة الاولى لكونهم لم
يبلغوا عدد التواتر اولانهم راوه من بعيد او بعد صلب فشبه لهم ولاختلال في الوسط لكونهم لم يبلغوا عدد التواتر
وشرط قوم ان لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد وهو باطل لان اهل الجامع لو اخبروا عن سقوط المؤذن عن المنارة فيما
بين الخلق لكان اخبارهم مفيدا للعلم فضلا عن اهل بلد وشرط قوم اختلاف دينهم ونسبهم ووطنهم ليندفع التهمة
وهو ايضا باطل لان التهمة لو حصلت لم يحصل العلم سواء كانوا على دين واحد ومن نسب واحد وفي وطن واحد
او لم يكونوا كذلك وان ارتفعت حصل العلم كيف كانوا وشرط الشيعة وجود المعصوم في المخبرين دفعا للتواطؤ منهم
لئلا يتفقوا على الكذب وهو باطل لان المفيد حينئذ قول المعصوم لا خبر اهل التواتر وشرط اليهود وجود اهل الذلة
في المخبرين دفعا لتواطئهم على الكذب لان اهل العز لا خوف لهم فيجوز ان يجترؤا على الكذب واهل الذلة
اهل الخوف لا يجترؤن على الكذب وهو فاسد لان اهل الذلة لخستهم لا يتنزهون عن الكذب واهل العز
لشرفهم لا يقدمون على الكذب ص وقول القاضي وابي الحسين كل عدد افاد خبرهم علما بواقعة لشخص
فمثله يفيد بغيرها لشخص صحيح ان تساويا من كل وجه وذلك بعيد عادة ش قال القاضي وابو الحسين
كل عدد افاد خبرهم علما بواقعة لشخص فمثل ذلك العدد يفيد خبرهم في غير تلك الواقعة علما لذلك الشخص

او لشخص اخر قال المصنف قول القاضي وابي الحسين صحيح ان تساويا اي العددان من كل وجه من القرائن
العائدة الى الخبر والمخبرين والسامعين واستواء العددين في جميع ما ذكر مستبعد بحسب العادة ص
مسئلة اذا اختلف المتواتر في الوقايع فالمعلوم ما اتفقوا عليه بتضمن او التزام كوقايع حاتم وعلي ش
هذه مسئلة في خبر المتواتر من جهة المعنى اذا وقع اخبار مختلفة عن جمع بلغوا عدد التواتر في وقايع مختلفة
مشتركة في امر دال او لازم يكون المعنى المشترك المتفق عليه الذي دل عليه الاخبار بتضمن او التزام
معلوما وذلك كالوقايع المنقولة عن علي رضي الله عنه وعن حاتم فان كل واحد منها وان لم يكن متواترا الا ان
القدر المشترك وهو الشجاعة والجود صار متواترا واسناد الاختلاف الى التواتر مجاز لان الاختلاف في
الحقيقة مستند الى الوقايع المتضمنة او المستلزمة للقدر المشترك ص خبر الواحد ما لم ينته الى التواتر وقيل
ما افاد الظن وينتقض عكسه بخبر لا يفيد الظن والمستفيض ما زاد نقلته على ثلثة ش لما فرغ من المتواتر
شرع في خبر الواحد وهو خبر لم ينته الى حد التواتر اما بان لا يكون المخبر جماعة او يكون ولكن لم يفد اخبارهم
العلم او يفيد العلم ولكن لا بنفسه بل بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك عن المتواتر وقيل خبر الواحد خبر افاد الظن
وهذا الحد غير منعكس لخروج الخبر الذي لا يفيد الظن عنه وهو خبر الواحد بالاتفاق والخبر المستفيض اي المشهور
لا؟   ما زاد نقلته اي رواته على ثلثة ص مسئلة قد يحصل العلم بخبر الواحد العدل بالقرائن لغير التعريف وقيل وبغير
قرينة وقال احمد ويطرد والاكثر لا بقرينة ولا بغيرها ش ذكر في خبر الواحد ست مسائل الاولى خبر العدل الواحد لا يخ
اما ان يكون معه قرينة او لا فان كان معه قرينة فاما ان يكون القرينة للتعريف كموافقته للدليل العقلي او خبر الصادق عليه
السلام او تكون القرينة لغير التعريف كالامارات الدالة على صدق الخبر مثل البكاء وشق الجيوب والنعي واكثر الذك
يكون معه قرينة للتعريف لا اثر في افادة العلم بصدقه فان المفيد للعلم بصدقه الدليل العقلي الذي يقتضي العلم بمتعلق الخبر
واما الخبر الذي يكون معه قرينة لغير التعريف فقد يحصل العلم بصدقه عند المصنف وقيل قد يحصل العلم بخبره مع القرينة يحصل
العلم به بغير قرينة ايضا وقال احمد ويطرد اي يحصل العلم بخبر كل عدل سواء كان معه قرينة او لا والاكثر اتفقوا على ان خبر
الواحد العدل لا يفيد العلم لا بقرينة ولا بغير قرينة ص لنا لو حصل بغير قرينة لكان عاديا فيطرد ولادى الى تناقض
المعلومين ولوجب تخطئة المخالف واما حصوله بقرينة فلو اخبر ملك بموت ولد مشرف مع صراخ وجنازة وانتهاك الحريم
ونحوه لقطعنا بصحته واعترض بانه حصل بالقرائن ورد بانه لولا الخبر لجوزنا موت اخر ش احتج المصنف
اولا على انه لا يحصل العلم بخبر الواحد العدل بغير قرينة وثانيا على انه يحصل العلم بخبره بالقرينة اما الاول فمن ثلثة وجوه
الاول لو كان خبر الواحد العدل بغير قرينة مفيدا للعلم لكان العلم عاديا اذ العقل لا يستقل بادراك ما لاجله افاد ذلك
الخبر العلم ولو كان عاديا لكان مطردا اي يحصل العلم بخبر كل عدل لان المعنى الموجب لحصول العلم بالعادة الذي هو خبر
العدل متحقق في خبر كل عدل ويلزم من الشرطيتين ان خبر العدل الواحد لو كان موجبا للعلم لحصل العلم بخبر كل عدل والتالي كاذب
فالفساد في المقدم مثله الثاني ان خبره لو كان مفيدا للعلم لزم تناقض المعلومين والتالي باطل بالضرورة بيان الملازمة
انه لو اخبر عدل واحد عن شيء واخبر عدل اخر بنقيضه يلزم العلم بالنقيضين الثالث لو حصل العلم بخبره لوجب تخطئة
مخالفه لوجوب تخطئة مخالف اليقين والتالي باطل بالاجماع واما على الثاني وهو انه يحصل العلم بخبره بالقرينة فلانه لو اخبر
ملك بموت ولده المشرف على الموت مع صراخ اي صوت وجنازة وانتهاك حريم ونحوه كخروج نسائه على احوال مستنكرة
للعلم   غير معتادة في موت مثله لقطعنا بصحة خبره وقد اعترض على هذا بان العلم حصل بالقرائن لا بخبر الملك واجيب بانه لولا
الخبر بموته لجوزنا موت شخص اخر غير ولده عند مشاهدة هذه القرائن فعلم ان المفيد هو الخبر مع القرائن ص
قالوا لو لزم لكم بانه قلنا انتفى الاول لانه مطرد في مثله وانتفى الثاني لانه يستحيل حصول مثله في النقيض وانتفى الثالث
لانا نخطئ المخالف لو وقع ش هذا اعتراض على ما اختاره المصنف توجيهه ان بعض الادلة التي ذكرتم على انه
لا يحصل العلم بخبر الواحد العدل بغير قرينة قائم بعينه على انه لا يحصل العلم بخبر الواحد العدل مع القرينة اجاب
بان الادلة الثلثة ههنا منتفية اما انتفا الاول فلانا لا نسلم ان حصول العلم بخبر الواحد العدل مع القرينة غير مطرد
وذلك لان خبر كل عدل مع القرينة يحصل العلم به واما انتفا الثاني فلان الملازمة ممنوعة لانه اذا حصل خبر العدل الواحد مع
القرينة يستحيل حصول مثل ذلك الخبر في نقيضه واما الثالث فلان انتفا التالي ممنوع لانا نحكم بوجوب تخطئة المخالف
ص قالوا ولا تقف ان يتبعون الا الظن فهي وذم فدل انه ممنوع واجيب بان الاتباع
وبانه ما ورد فيه المطلوب فيه العلم من الدين

س القائلون بان خبر الواحد العدل بطلانا سواء كان معه قرينة او لا مفيد للعلم قالوا لو لم يفد خبر الواحد العدل
بغير قرينة العلم لما جاز اتباعه والتالي باطل بالاتفاق اما الملازمة فلانه لو لم يفد العلم فلا يخلو اما ان يكون مفيدا للظن
او لا فان لم يفد الظن لم يجز اتباعه بالاتفاق وان افاده فلا يجوز ايضا اتباعه لقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وهي في الايتين
الاولى عن اتباع ما ليس بمعلوم وذم في الثانية على متابعة الظن اجاب اولا بمنع استثناء التالي فانا لا نتبع خبر الواحد بل المتبع الاجماع
الدال على كون خبر الواحد حجة يجب العمل به لم يوجب ان يكون خبر الواحد مفيدا للعلم فان كان مفيدا دون الاجماع فالجواب
لم يدفع ما تمسك به وان لم يفد لم يجز اتباعه فتثبت الملازمة وفيه نظر فان المصنف لم يمنع الملازمة بل منع استثناء التالي
فانه على تقدير وجوب العمل بمقتضى خبر الواحد كان المتبع ما دل عليه وجوب العمل بمقتضى خبر الواحد لم يلزم ان يكون المتبع
خبر الواحد وهو الاجماع وثانيا الاتباع في الايتين ما اول فيما هو المطلوب فيه العلم من الدين اي في المطالب الدينية التي
لا تعلق بالعمل كاثبات الصانع ووحدته فان المسائل العلمية لا يجوز فيها اتباع الظن بل المخصص الاجماع الدال على وجوب العمل
بالظن فيما هو من الفروع ص مسئلة اذا اخبر واحد بحضرته عليه السلام ولم ينكر لم يدل على صدقه قطعا لاحتمال
انه ما سمعه او ما فهمه او كان بينه او راى تاخيره او ما علمه او صغيرة س المسئلة الثانية اذا اخبر واحد بحضرة
الرسول عليه السلام ولم ينكر الرسول خبره لم يدل عدم انكار الرسول على صدق ذلك الخبر قطعا لانه يحتمل ان الرسول
ما سمع هذا الخبر منه او سمعه ولم يفهمه او فهمه وبينه قبل ذلك انه كذب فلم يحتج الى الانكار او لم يبينه وراى مصلحة في تاخير
تكذيبه او ما علم الرسول عليه السلام كذب خبره لكونه دنيويا او استصغر الرسول عليه السلام كذبه ص مسئلة
اذا اخبر واحد بحضرة خلق كثير ولم يكذبوه وعلم انه لو كان لعلموه ولا حامل على السكوت فهو صادق قطعا للعادة س
المسئلة الثالثة اذا اخبر واحد في حضرة جمع عظيم ولم يكذبوه وبلغ كثرتهم الى حد علم انه لو كان الخبر كذبا لعلموه وعلم انه لا
حامل لهم على السكوت فهو صادق قطعا للعادة ص مسئلة اذا انفرد واحد فيما تتوفر الدواعي على نقله وقد شاركه
خلق كثير كما لو انفرد واحد بقتل خطيب على المنبر في مدينة فهو كاذب قطعا خلافا للشيعة لنا العلم عادة ولذلك يقطع
بكذب من ادعى ان القران عورض س المسئلة الرابعة اذا انفرد واحد بخبر شيء تتوفر الدواعي على
نقل ذلك الشيء وقد شاركه خلق كثير في مشاهدة ذلك الشيء كما لو انفرد واحد بالخبر عن قتل خطيب على منبر في مدينة فهو كاذب
قطعا عندنا خلافا للشيعة لنا ان العلم بكذب مثل ذلك الخبر بحسب العادة لان الدواعي متوفرة على نقله فلو كان
المخبر واقعا وقد شاركه خلق كثير فيه لنقلوا فلما لم ينقل غيره علم كذبه قطعا ولذلك يقطع بكذب من ادعى ان القران
عورض لانها مما تتوفر الدواعي على نقلها فلو كانت المعارضة واقعة لنقلت الناصب قالوا الحوامل المقدرة كثيرة
ولذلك لم ينقل النصارى كلام المسيح في المهد ونقل انشقاق القمر وتسبيح الحصا وحنين الجذع وتسليم الغزالة وافراد
الاقامة وافراد الحج وترك البسملة احادا واجيب بان كلام عيسى عليه السلام ان كان بحضرة خلق فقد نقل قطعا وكذلك
غيره مما ذكروا استغني عن الاستمرار بالقران الذي هو اشهر واما الفروع فليس من ذلك وان سلم فاستغني لكونه مستمرا
او كان الامران سائغين ش قالت الشيعة لا نسلم ان خبر الواحد بالشيء على الوجه المذكور لو كان صدقا لنقل لكثرة المشاهد
لجواز ان لا ينقلوا ذلك الامر لاغراض حاملة على كتمان ما جرى بحضورهم لان الحوامل المقدرة كثيرة فيجوز ان يعود الى الكل في امر الملك
واصلاح المعاش او خوف من عدو غالب وملك قاهر واغراض مختلفة عاد كل واحد منها الى واحد من المشاهدين والذي يؤكده
ان النصارى لم ينقلوا كلام المسيح في المهد مع انه من الامور الغريبة التي تتوفر الدواعي على نقلها ولم ينقل المعجزات الظاهرة
على يد الرسول عليه السلام التي هي انشقاق القمر وتسبيح الحصا في يده وحنين الجذع اليه وتسليم الغزالة عليه وافراد الاقامة
وافراد الحج وترك البسملة نقل جمهم احادا مع انها من الوقائع التي تتوفر الدواعي على نقلها اجاب بان العادة تقضي
بامتناع اشتراك الجمع العظيم في الحامل على الكتمان كما تقضي بامتناع اجتماع الجمع العظيم على الاكل واحد وما ذكره
من صور الاستشهاد فلا نسلم صحته ما ذكر لان كلام عيسى عليه السلام في المهد ان لم يكن بحضرة جمع عظيم
فلم يرد نقضا وان كان بحضرة جمع عظيم نقل نقلا قطعيا الا انه ما نقل لاستغناء القران
عليه

عليه فاستغنى عن استمرار نقله بالقران ولا المعجزات الاربعة الظاهرة على يد الرسول لم ينقل نقلا متواترا لانه
لم تتوفر الدواعي على نقلها فان عند وجود القران الذي هو اعظم المعجزات الدالة على صدق رسالته ضعفت دواعي
نقل المعجزات الاخر لان المقصود الذي هو صدق رسالته قد حصل بالقران فقد استغني بالقران عن استمرار نقل هذه
المعجزات متواترا واما الفروع التي هي افراد الاقامة وافراد الحج وترك التسمية فليست مما تتوفر الدواعي على نقلها
ولئن سلمنا توفر الدواعي على نقلها فانما لم ينقل هذه الامور نقلا متواترا لكونه مستمرا في الامام او في الاعوام فاستغني
باستمرارها عن نقلها متواترا او كان الامران اي افراد الاقامة وتثنيتها وافراد الحج وقرانه والتسمية وتركها
سائغين فعل كل بعض ما ثبت عنده فلم يتواتر لذلك ص مسئلة التعبد بخبر الواحد جائز عقلا خلافا للجبائي لنا
القطع بذلك ش المسئلة الخامسة ذهب الجمهور الى ان التعبد بخبر العدل الواحد جائز عقلا اي لم يمتنع عقلا ان
يقول الرسول اذا اخبر عدل واحد بحديث وظننتم صدقه فاعملوا به وخالفهم الجبائي لنا انا نقطع بانا لو فرضنا ورود
الشرع بالتعبد به لم يلزم منه محال عقلا فيكون جائزا عقلا اذ لا نعني بالجواز العقلي الا ذلك ص قالوا يؤدي الى تحليل الحرام
وعكسه قلنا ان كان المصيب واحدا فالمخالف ساقط كالتعبد بالمفتي والشاهد والا فلا يرد وان تساويا فالوقف
او التخيير يدفعه س الجبائي ومن تابعه قالوا لو جاز التعبد بخبر العدل الواحد عقلا لادى الى تحليل الحرام وعكسه اي
تحريم الحلال والتالي ظاهر الفساد اما الملازمة فلانه اذا جاز التعبد بخبر العدل الواحد عقلا جاز التعبد بخبر كل عدل عقلا اذ
لا قائل بالفرق واذا جاز عقلا التعبد بخبر كل عدل ادى الى تحليل الحرام وعكسه لانه لو اخبر واحد بحرمة فعل واخر بحله
وجاز التعبد به عقلا فيؤدي الى جواز التعبد بهما فيلزم تحليل ما حرم وبالعكس اجاب بان المصيب في الاجتهاد
ان كان واحدا فلا يلزم تحليل ما حرم وعكسه لان حكم المصيب هو الثابت في علم الله تعالى والحكم المخالف لحكم المصيب ليس هو
حكم في علم الله وان كان المجتهد مامورا بالعمل بموجبه كما في التعبد بالافتاء وشهادة الشاهدين فانه يجب العمل بهما وان كان خطا
ولا يلزم من العمل به تحريم ما حل وبالعكس لان حكمه الذي هو حكم ثابت في علم الله لا ان الحكم فيه اما الاكل او الحرمة وان كان كل
مجتهد مصيبا فلا يرد النقض بما ذكرتم من تحليل الحرام وعكسه لان كل واحد من الحكمين ثابت في علم الله تعالى في حق من عمل بقصد احدهما
الاخر قوله وان تساويا اشارة الى جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال الجواب الذي ذكرتم انما يتم لو كان احد الخبرين راجحا
على الاخر فحينئذ يلزم سقوط المرجوح المخالف للصواب الذي هو الراجح اما اذا كان الخبران متساويين يلزم اجتماع الحكمين
المتنافيين في واقعة واحدة فيلزم تحليل الحرام وعكسه تقرير الجواب ان يقال لا نسلم اجتماع الحكمين المتنافيين على تقدير التساوي
بل الحكم هو الوقف عند بعض او التخيير بينهما كما هو عند بعض حتى يتبين الرجحان وهو عند البعض والتخيير او الوقف
اكثر فانه عند التساوي اكثر من يتوقف كما في الاخبار عن الشارع حكمه ص قالوا لو جاز لجاز التعبد به في
الاخبار عن الباري تعالى انه بعث رسولا لجاز التعبد بخبر الواحد العدل عن الرسول عليه السلام لجاز
برفع لزوم اجتماع الحكمين المتنافيين في واقعة واحدة ش الجبائي قالوا ايضا لو جاز التعبد بخبر الواحد العدل عن الله انه كاذب
فلما العلم بالعادة انه كاذب والثاني باطل لانه لا يجوز التعبد بخبر عن الله بالرسالة بدون معجزة دالة على صدقه
التعبد بخبر الواحد عن الباري تعالى بان ارسله بالعرفانية اجاب
بيان الملازمة ان الموجب لجواز التعبد بخبر الواحد العدل هو الظن بالصدق وهو حاصل في الصورتين بخلاف خبر العدل الواحد
علم بالعادة ان المخبر عن الله تعالى بالرسالة كاذب اذا لم يكن معجزة مصدقة له فلم يجز التعبد به لذلك ص مسئلة خبر العدل الواحد
عن الرسول فانه لم يعلم بالعادة كذبه بدون مصدق له فجاز التعبد به لعدم المانع ش مسئلة ان تكرر العمل به لمن كان اقصى
للقاساني وابن داود والرافضة والجمهور بالسمع وقال احمد والقفال وابن سريج والبصري بالعقل ش المسئلة السادسة القائلون بجواز التعبد
والقاساني وابن داود والرافضة الى انه لم يقع شابعا دابا من غير نكير وذلك يقتضي بالعادة كالقول قطعي وذهب القاساني وابن داود والرافضة الى ان
بخبر العدل الواحد اختلفوا في وجوب التعبد به فذهب اكثر من الاصوليين الى وجوبه وقال احمد والقفال وابن سريج وابو عبد
حرمة التعبد به واتفق القائلون بوجوب التعبد به على وجوب التعبد بالسمع وقال احمد بانه تكرر العمل بخبر الواحد العدل في زمن الصحابة
الله البصري بانه بالعقل ايضا واحتج على وجوب العمل بخبر العدل الواحد مع انه تكرر من غير نكير لاحد بعض عادة بانهم اتفقوا
والتابعين وقائع كثيرة شائعة ذائعة ولم ينكر احد العمل به وذلك يدل على وجوب العمل به فان تكرر العمل بخبر الواحد من غير
نكير لا يدل على الاجماع على جواز العمل به مع احتمال بانهم اتفقوا على وجوب العمل به قطعا فان قولهم بوجوب العمل بخبر الواحد لا يتم الا بالفصل بين الجواز
والوجوب مع انه اذا ثبت جواز العمل به ثبت الوجوب
المصنف

ص قولهم لعل العمل بغيرها قلت علم قطعا من سياق ان العمل بها س ح قال الخصوم لا نسلم ان الصحابة
عملوا باخبار الاحاد بل لعلهم عملوا بغيرها حين عملوا بها فلا ينهض دليلا على وجوب العمل بخبر الواحد اجاب بانه علم
قطعا من سياق تلك الاخبار وسياقها انكار انهم عملوا بتلك الصور لاجل تلك الاخبار ولا يخفى على من اطلع على
قراين الاحوال ص قولهم فقد انكر ابوبكر خبر المغيرة حتى رواه محمد بن مسلمة وانكر عمر خبر ابي موسى في الاستيذان
حتى رواه ابو سعيد وانكر علي خبر فاطمة بنت قيس وانكرت عايشة رضي الله عنهم خبر ابن عمر واجيب انما انكروا عند
الارتياب س قال الخصوم ايضا سلمنا ان الصحابة عملوا بخبر الواحد ولكن الاجماع انما ينعقد اذا لم ينكر العمل
به وهو ممنوع فان الصحابة انكروا العمل بخبر الواحد في وقايع كثيرة منها ان ابابكر رضي الله عنه انكر خبر المغيرة وهو ان
الرسول عليه السلام اعطى الجدة السدس حتى قرن به رواية محمد بن مسلمة ومنها ان عمر انكر خبر ابي موسى الاشعري
في الاستيذان وهو قوله سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا استاذن احدكم على صاحبه ثلثا فلم يوذن
له فلينصرف حتى رواه ابو سعيد الخدري وانكر ايضا عمر خبر فاطمة بنت قيس في السكنى وقال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة
نبينا بقول امراة ما ندري اصدقت ام كذبت ومنها ان عايشة انكرت خبر ابن عمر ان الميت يعذب ببكاء اهله اجاب
عنه بان الانكار في هذه الصور ليس على العمل بخبر الواحد فلا بد من التوفيق فيكون انكارهم العمل بخبر الواحد عند الارتياب
في عدالة الراوي او فوات شرط وعملهم بخبر جامع لشرايط العمل به توفيقا بينهما ص قالوا لعلها اخبار مخصوصة
قلنا نقطع بانهم عملوا لظهورها لا لخصوصها س قالوا ايضا لعل الاخبار مخصوصة بتلقيها بالقبول ولا يلزم منه
وجوب العمل بخبر الواحد مطلقا اجاب بانا نقطع ان الصحابة عملوا لاجل ظهور تلك الاخبار صادقة لا لخصوص
تلك الاخبار بحيث يحصل ظهور الصدق وجب العمل ص وايضا التواتر انه كان ينفذ الاحاد الى النواحي
لتبليغ الاحكام س هذا دليل اخر على وجوب العمل بخبر الواحد وتوجيهه انه علم بالتواتر انه كان ينفذ احاد الصحابة
الى النواحي والقبايل لتبليغ الرسالة والاحكام فلو لم يجب العمل بخبر الواحد لما كان لبعثهم فايدة وفيه نظر لان
المبعوثين مفتون والمبعوث اليهم العوام ويجب على العوام العمل بقول المفتي ولا يلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد
ص واستدل بظواهر مثل فلولا نفر لقوله لعلهم يحذرون ان الذين يكتمون ان جاءكم فاسق وفيه بعد
س استدل على وجوب العمل بخبر الواحد بهذه الايات اما التمسك بالاية الاولى فبانه تعالى اوجب
الحذر بانذار طايفة من فرقة لان لعل للترجي وهو على الله محال فيحمل على الوجوب لاشتراكهما في الطلب وانذار الطايفة
اخبارهم المخوف فيلزم وجوب الحذر باخبار الطايفة والطايفة قوم لا يحصل بخبرهم الا الظن لان كل فرقة ثلثة فالطايفة
منهم اما واحد او اثنان وخبر الواحد والاثنين لا يفيد الا الظن فقد وجب الحذر باخبار من لا يفيد قولهم الا الظن حتى الحذر
باخبار واحد عدل لان خبره يفيد الظن ويلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد واما التمسك بالاية الثانية فبانه تعالى
توعد على كتمان ما انزل من البينات فيجب على الواحد اخبار ما سمع من الرسول عليه السلام فوجب العمل بخبره والا
لم يكن لاخباره فايدة واما التمسك بالاية الثالثة فانه تعالى علق وجوب التبين بكون المخبر فاسقا وتعليق الحكم على
الصفة مشعر بالعلية فيكون لا يجب التبين في خبر غير الفاسق لانتفاء علة التبين فوجب العمل بخبره قال المصنف في التمسك بهذه
الايات بعد ووجه البعد اجمالا انه استدلال بما ليس بقطعي الدلالة وللخصم ان يمنع وجوب العمل به فانه هو المتنازع
فيه اذ النزاع في ان خبر الواحد المفيد للظن هل يجب العمل به ام لا ص قالوا ان يتبعون الا الظن وقد تقدم
ويلزمهم ان لا يمنعوه الا بقاطع س القايلون بعدم وجوب العمل بخبر الواحد تمسكوا بالايتين وقد تقدم وجه التمسك
والجواب عنه في المسالة المتقدمة فلا حاجة الى اعادته ويلزم من التمسك بالايتين ان لا يمنعوا العمل بخبر الواحد الا بدليل
قاطع لان الايتين دلتا على ان التمسك بما لا يفيد العلم غير جايز فلا يجوز منع العمل بخبر الواحد بالايتين لانهما لا يدلان على عدم
وجوب العمل به على سبيل القطع ص قالوا توقف رسول الله صلى الله عليه وسلم في خبر ذي اليدين حتى اخبره ابوبكر وعمر
قلنا غير ما نحن فيه وان سلم فانما توقف للريبة بالانفراد فانه ظاهر الغلط ويجب التوقف في مثله س القايلون
بعدم وجوب العمل بخبر الواحد قالوا توقف رسول الله صلى الله عليه وسلم في خبر ذي اليدين حين سلم عن ركعتين وهو قول ذي

٦٧

اليدين اقصرت الصلاة ام نسيت حتى اخبره ابوبكر وعمر رضي الله عنهما فصدقاه فاتم رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد
تصديقهما له ثم سجد للسهو فلو كان العمل بخبر الواحد واجبا لما توقف رسول الله اجاب بان هذه الصورة غير ما
نحن فيه لان ما نحن فيه هو انه يجب علينا العمل بخبر الواحد ولا يلزم من عدم وجوب العمل به على الرسول صلى الله عليه وسلم
عدم وجوبه علينا ولئن سلمنا انه مما نحن فيه ولكن انما توقف رسول الله صلى الله عليه وسلم لريبة انفراده بخبره ذلك دون
الباقين فان انفراده بذلك الخبر دون الباقين دليل غلطه فيجب توقفه في مثله ص ابو الحسين العمل بالظن في تفاصيل
المعلوم الاصل واجب عقلا كاخبار العدل بمضرة شيء وضعف حايط وخبر الواحد كذلك لان الرسول بعث لمصالح العباد
تفصيلا وهو مبني على التحسين سلمنا لكنه لم يجب في العمليات سلمنا ولا نسلمه في الشرعيات سلمنا وهو
قياس ظني في الاصول س ح احتج ابو الحسين على وجوب العمل بخبر الواحد عقلا بانه اذا علم اصل كلي كدفع المضار
وجلب المنافع وجب عقلا العمل بالظن في تفاصيل ذلك الاصل المعلوم كما اذا اخبر واحد عدل عن مضرة شيء او ضعف
جدار وجب عقلا الاحتراز عن ذلك الشيء المضر وعن ذلك الجدار وهذا المعنى متحقق في خبر الواحد لان الرسول عليه السلام بعثه الله
لبيان الاحكام الشرعية المشتملة على مصالح العباد وخبر الواحد يفيد الظن في تفاصيل تلك الاحكام والمصالح فوجب العمل به
عقلا اجاب بان هذه الحجة مبنية على قاعدة التحسين العقلي وقد ابطلناها سلمنا صحة تلك القاعدة لكن العمل بالظن في تفاصيل
الاصل المعلوم لم يجب في العمليات بل العمل بالظن فيها اولى ولئن سلمنا وجوب العمل بالظن في العمليات فلا نسلم وجوب العمل به في
الشرعيات لجواز ان يكون خصوصية الصور العقلية شرطا لوجوب العمل او خصوصية الصور الشرعية مانعة للوجوب فيها
سلمنا وجوب العمل في الشرعيات ايضا بالقياس على العمليات لكن غاية هذا الدليل قياس يفيد الظن والقياس المفيد للظن في مسايل
الاصول لا يفيد ص قالوا صدقه ممكن فيجب احتياطا قلنا ان كان اصله المتواتر فضعيف وان كان المفتي فالمفتي
خاص وهذا عام سلمنا لكنه قياس شرعي س هذه حجة اخرى للقايلين بوجوب العمل به عقلا وتوجيهها ان يقال
خبر العدل الواحد يمكن صدقه فيجب العمل به احتياطا قياسا على المتواتر والمفتي اي قول المفتي لان كل واحد منهما لما امكن صدقه
وجب العمل به فكذلك هاهنا اجاب المصنف بان القياس على المتواتر ضعيف لعدم الجامع اذ وجوب العمل بالمتواتر انما هو
لاجل افادته العلم لا لاجل امكان الصدق والقياس على المفتي وان كان الوصف الجامع متحققا لكن الفرق بين الاصل والفرع
ثابت فان وجوب العمل بقول المفتي شرع خاص لا يعم جميع الاشخاص ووجوب العمل بخبر الواحد شرع عام يعم جميع الاشخاص ولئن
سلمنا صحة القياس عليه لكن غايته قياس شرعي لكون الاصل وجوب العمل فيه بالدليل الشرعي فلم يفد المطلوب لان المطلوب
اثبات وجوب العمل به عقلا ص قالوا لو لم يجب لخلت وقايع ورد بمنع الثانية سلمنا لكن الحكم النفي وهو مدرك شرعي بعد الشرع
س هذه حجة اخرى للقايلين بوجوب العمل به عقلا توجيهها انه لو لم يجب العمل بخبر الواحد لخلت اكثر الوقايع
عن الحكم والتالي باطل بالاجماع بيان الملازمة انه اذا لم يوجد في الوقايع الحادثة دليل الا خبر الواحد ولا يجب العمل به لزم
خلو تلك الوقايع عن الحكم اجاب بمنع الثانية اي انتفاء التالي فان المتفق عليه امتناع خلو الوقايع التي لها دليل
عليها فان الوقايع التي لا دليل عليها يجوز خلوها عن الحكم ولئن سلمنا صحة نفي التالي لكن لا نسلم الملازمة ولا نم انه اذا لم يدل الا خبر
الواحد لزم خلو تلك الوقايع عن الحكم وانما يلزم ذلك ان لو لم يمكن نفي الحكم على تقدير عدم وجوب العمل بخبر الواحد حكما شرعيا
وهو ممنوع قوله وهو مدرك شرعي اشارة الى جواب دخل مقدر توجيهه ان نفي عدم الحكم ليس حكما شرعيا لانه
مستند الى عدم الدليل وعدم الدليل عقلي والمستند الى العقلي عقلي اجاب بان عدم الحكم وان كان ثابتا عند عدم
الدليل وقبل الشرع لكنه بعد ثبوت الشرع مدرك شرعي ص الثاني منها البلوغ لاحتمال الكذب لعلمه بعدم
التكليف واجماع الامة على قبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الدماء قبل تفرقهم مستثنى لكثرة الجناية بينهم منفردين
والرواية بعده والسماع قبله مقبولة كالشهادة ولقبول ابن عباس وابن الزبير وغيرهم من مثله ولاسماع الصبيان
ش لما فرغ من اثبات وجوب العمل بخبر الواحد شرع في ذكر شرايط وجوب العمل به وهي اربعة الاول البلوغ
لان الصبي الغير المميز لا يقدر على الضبط فيما يتحمله والمميز لعلمه بانه غير مكلف لا يتحرز عن الكذب ضرورة عدم
مواخذته به واذا لم يقبل رواية الصبي فرواية المجنون اولى بان لا يقبل قوله واجماع المدينة اشارة
الى جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال ان اهل المدينة اجمعوا على قبول شهادة

الصبيان وبعضهم على بعض في الدماء والجنايات قبل تفرقهم فاذا كان شهادة الصبيان مقبولة فقبول روايتهم
بالطريق الاولى معترض بان هذه الصورة مستثناة للضرورة ووقوع الجناية بينهم منفردين عن الكاملين
ومسيس الحاجة الى معرفة ذلك وشهادتهم مع تفرقهم قرينة دالة على صدق ما اخبروا به وانما اشترطنا ادائي
تلوين الشهادة قبل تفرقهم لئلا يتطرق اليها تهمة التلقين عند تفرقهم انا هم هذا اذا كان السماع والاداء كلاهما قبل
البلوغ اما اذا كان السماع قبل البلوغ والرواية بعده فهي مقبولة لوجهين احدهما القياس على قبول الشهادة فانه اذا
تحمل الشهادة قبل البلوغ واداها بعده تقبل اتفاقا فكذا الرواية بل الرواية بالطريق الاولى لان الاحتياط في الشهادة
اكثر ولهذا اختلف في قبول شهادة العبد ولم يختلف في قبول روايته الثاني الاجماع فان الصحابة اجمعوا على قبول
رواية ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة في مثل ما ذكرنا فيما تحملوه حال الصبى واداه
بعده واجمع السلف على احضار الصبيان مجالس الاحاديث واسماعهم الاحاديث وقبول روايته ما سمعوه
حال الصبى ص ومنع المسلم الفاسق وابو حنيفة وان قبل شهادة بعضهم على بعض لم يقبل روايتهم و
لقوله ان جاءكم فاسق وهو فاسق بالعرف المتقدم واستدل بانه لا يوثق به كالفاسق وضعف بانه قد يوثق
بعضهم لتدينه في دينه ش الشرط الثاني الاسلام فان المخالف للملة الاسلامية لا يقبل روايته
لوجهين الاول الاجماع فان قيل كيف يصح دعوى الاجماع على عدم قبول روايته وابو حنيفة رحمه الله قبل شهادة الكفار
بعضهم على بعض والتاكيد امر الشهادة اكثر اجيب بان ابا حنيفة وان قبل شهادة بعض الكفار على بعض لم
يقبل روايتهم اصلا فلا يخرق الاجماع الثاني ان قوله تعالى ان جاءكم فاسق فان الكافر فاسق بالعرف المتقدم
لان الكفر قسم من اقسام الفسق وتخصيص الفاسق بمسلم صدرت عنه كبيرة او اصر على صغيرة عرف متجدد لا
يكون معتدا به لانه خلاف الاصل وبعضهم جعل الكفر غير الفسق واستدل بان الكافر لا تقبل روايته قياسا على الفاسق
والجامع كون كل منهما غير موثوق به وضعف هذا الاستدلال بالفرق فان بعض الكفار لتدينه في دينه قد يوثق به بخلاف
الفاسق فانه لعدم تدينه لم يوثق به ص والمبتدع بما يتضمن التكفير كالكافر عند المكفر واما غير المكفر
فكالبدع الواضحة وما لا يتضمن الكفر ان كان واضح الفسق كالخوارج ونحوه فرده قوم وقبله قوم المراد ان جاءكم فاسق
القائل نحن نحكم بالظاهر والاية اولى لتواترها وخصوصها بالفاسق وعدم تخصيصها وهذا مخصص بالكافر والفاسق
المظنون صدقهما بالاتفاق ش المبتدع ان يوجب الكفر صريحا فهو كالكافر اتفاقا والمبتدع بما يتضمن
الكفر وهو المخطي في الاصول وفيه خلاف فعند من كفره فحكمه حكم الكافر وعند من لم يكفره فحكمه حكم المبتدع الذي
لا خفا في بدعته والمبتدع بما لا يتضمن الكفر ان كان ابتداعه واضح الفسق كالخوارج فانهم استحلوا اموال المسلمين واباحوا
دماءهم من غير ان يكون لهم امارة فيه خلاف فعند بعض ترد روايته وعند بعض تقبل حجة الراد قوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبا وهو فاسق لوضوح فسقه فلا تقبل حجة القائل قوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر خص عنه الكافر
والفاسق اللذان لا يظن صدقهما فبقي حجة في الباقي لان غيرهما لا يعلم فسق نفسه ويعظم امر الدين ويحترز عن الكذب
فيحكم بصدقه ظاهرا واختار المصنف المذهب الاول واليه اشار بقوله والاية اولى واولويتها من ثلثة وجوه
الاول ان الاية متواترة بحسب المتن والخبر من باب الاحاد والعمل بالمتواتر اولى من العمل بالاحاد الثاني
ان الاية مخصوصة بالفاسق والخبر غير مخصوص والعمل بالمخصوص اولى لاحتمال التخصيص في غير المخصوص الثالث
ان الاية غير مخصصة لانه لم يخرج منها فاسق والخبر عام مخصص بالكافر والفاسق المظنون صدقهما
لان روايتهما غير مقبولة بالاتفاق ص قالوا اجمعوا على قبول قتلة عثمان رضي الله عنه ورد بالمنع
او بانه مذهب بعض ش القايلون بروايته مثل الخوارج قالوا اجمع الصحابة على قبول رواية
قتلة عثمان مع ظهور فسقهم عند جميعهم ورد بمنع الاجماع لانا لا نعلم ان جميع الصحابة متوافقون في قبول قولهم
او بان مذهب بعض الصحابة ان قتلة عثمان رضي الله عنه غير فاسقين فان بعض الصحابة كعمار بن ياسر وعدي
بن حاتم وجماعة اخرى ذهبوا الى ان ما جرى على عثمان رضي الله عنه ليس ظلما بل قصاص ص واما نحو خلاف
البسملة وبعض الاصول وان ادعى القطع فليس من ذلك لقوة الشبهة من الجانبين ش واما الخلاف
في كون البسملة من القرآن وفي بعض الاصول وان ادعى القطع

٦٨

فليس من ذلك لقوة الشبهة من الجانبين كاثبات الكلام النفسي وان ادعى كل واحد من الخصمين القطع ببطلان
مذهب الاخر فليس مما يوجب رد الرواية لقوة الشبهة من الجانبين كما تقدم ص واما من شرب النبيذ ولعب
بالشطرنج ونحوه من مجتهد ومقلد فالقطع انه ليس بفاسق وان قلنا المصيب واحد لانه لا يؤدي الى تفسيق
بواجب وايجاب الشافعي الحد لظهور امر التحريم عنده ش واما من شرب النبيذ ولعب بالشطرنج
ونحوه مما يختلف في حرمته سواء كان مجتهدا او مقلدا فانا نقطع انه ليس بفاسق وان قلنا ان المصيب من المجتهدين
واحد لانا لو فسقناه لادى الى تفسيق المخالف بما هو واجب عليه وذلك فيما يكون واجبا عند مجتهد اما عنده
او عند غيره فوجه وايجاب الشافعي اشارة الى جواب دخل مقدر وتوجيهه انه لو لم يكن شارب النبيذ فاسقا قطعا
لما اوجب الشافعي الحد عليه لان الحد انما يكون بارتكاب الفسق قطعا عبر بالجواب انما اوجب الشافعي
الحد لان دليل التحريم عنده في غاية الظهور لا لفسقه قطعا ص ومنها رجحان ضبطه على سهوه لعدم حصول
الظن ش الشرط الثالث رجحان ضبط الراوي لما سمعه على سهوه لانه لو كان سهوه راجحا على ضبطه او مساويا له
لم يحصل غلبة الظن بصدقه ص ومنها العدالة وهي محافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة ليس معها بدعة
وتتحقق باجتناب الكبائر وترك الاصرار على الصغائر وبعض الصغائر وبعض المباح ش الشرط الرابع العدالة
ودليل اشتراطها الاجماع والحد الذي ذكره المصنف للعدالة قريب مما ذكره الغزالي وهو ان العدالة هيئة راسخة في النفس
من الدين تحمل صاحبها على ملازمة التقوى والمروءة جميعا حتى يحصل ثقة النفس بصدقه الا ان المصنف ابدل الهيئة
النفسانية الحاصلة من الدين بالمحافظة الدينية التي هي لازم تلك الهيئة وزاد قيد ليس معها بدعة وانما يعتبر هذا القيد
من لم يقبل رواية المبتدع اصلا ويتحقق العدالة بالاجتناب عن الكبائر وترك الاصرار على الصغائر وترك بعض المباحات
اصلا وقد اضطرب في الكبائر فروى ابن عمر الشرك بالله وقتل النفس وقذف المحصنة والزنا والفرار من
الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وزاد ابو هريرة اكل الربا وزاد علي السرقة
وشرب الخمر وقيل ما توعد الشارع عليه بخصوصه واما بعض الصغائر فما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف
بحبة وبعض المباح كاللعب بالحمام والاجتماع مع الاراذل والحرف الدنية مما لا يليق به ولا ضرورة واما الحرية والذكورة
وعدم القرابة والعداوة فمختص بالشهادة ش اراد ان يشير الى الكبائر وبعض الصغائر المعتبر تركها وكذا
بعض المباح اما الكبائر فقد اختلفوا فيها فروى ابن عمر عن ابيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال الكبائر تسع الشرك
بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين
والالحاد في الحرم اي الظلم في البيت الحرام من الحد الحادا اذا ظلم وزاد ابو هريرة على ما رواه ابن عمر اكل الربا
وزاد علي رضي الله عنهم على ما رواه ابو هريرة السرقة وشرب الخمر وقال بعض الكبيرة ما توعد الشارع عليه بخصوصه
وهذا التفسير اعم من الاول واما بعض الصغائر الذي يجب تركه فما يدل فعله على ركاكة دينه الى حد يستجرئ على الكذب
بالاغراض الدنيوية كسرقة لقمة وتطفيف حبة والتطفيف منقص المكيال واما بعض المباح الذي يجب تركه فما
يدل على نقص المروءة كاللعب بالحمام والاجتماع مع الاراذل والحرف الدنية التي لا يليق به من غير ضرورة كالدباغة
والحجامة والحياكة وهذه الشرائط كما تعتبر في الرواية تعتبر في الشهادة والشهادة تختص بالحرية والذكورة
وعدم القرابة وعدم العداوة ص مسئلة مجهول الحال لا يقبل وعن ابي حنيفة قبوله لنا
الادلة تمنع من الظن خولف في العدل فيبقى ما عداه وايضا الفسق مانع فوجب تحقق ظن عدمه كالصبى والكفر ش
الراوي اذا كان معلوما اصله مجهول الحال من العدالة والفسق لا يقبل روايته عند اكثر العلماء وروي عن ابي حنيفة
رضي الله عنه قبول روايته لنا الادلة السمعية وهي قوله تعالى ان يتبعون الا الظن وقوله ولا تقف ما ليس
لك به علم وقوله ان الظن لا يغني من الحق شيئا مانعة من العمل بالظن خولف الظن الحاصل من قول العدل لاختصاصه
بزيادة ظهور الثقة وبعده عن التهمة فبقيت معمولا بها في غير العدل لسلامتها عن المعارض وايضا الفسق مانع
عن قبول رواية صاحبه فوجب تحقق ظن عدمه قياسا على الكفر والصبى فانهما
مانعان عن قبول قول صاحبهما وجب تحقق ظن عدمهما والجامع
كون مانعا عن قبول

دفع احتمال المستفهم ص قالوا الفسق سبب للتثبت فاذا انتفى انتفى وقلنا لا نسلم الا
بالخبرة او التزكية ش الحنفية قالوا الفسق سبب للتثبت لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
والتثبت منتف لان الاصل عدم الفسق فينتفي المسبب ونفي التثبت يوجب قبول قوله اجاب
بانا لا نسلم ان الفسق منتف بل انما ينتفي اذا علم عدم فسقه بالخبرة او التزكية ص قالوا نحن نحكم
بالظاهر ورد الظاهر ونحوه ولا يتقيد ش الحنفية قالوا ايضا قوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر
يدل على الحكم بكل ظاهر لان اللام تفيد العموم فيندرج مجهول الحال تحته لان الظاهر من حال المسلم العدالة اجاب
بانا لا نسلم ان الظاهر من حال المسلم العدالة المولف وكونه مجهول الحال يستوي العدالة والفسق في الظهور وعدمه
وايضا معارض بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فانه يدل على عدم اعتبار قوله ضرورة عدم العلم به ص
قالوا الظاهر الصدق كاخباره بالذكاة وطهارة الماء ونجاسته ورق جاريته ورد بان الحكم الفسق والرواية
اعلى رتبة ش الحنفية قالوا ايضا مجهول الحال يقبل روايته لانه ظاهر الصدق فيما رواه كما انه ظاهر الصدق
في اخباره بكون اللحم مذكى وطهارة الماء ونجاسته ورق جاريته اجاب بالفرق من وجهين الاول ان اخباره
فيما ذكرتم من الصور يقبل مع الفسق فكذلك يقبل مع كونه مجهول الحال بخلاف روايته فانها لا تقبل مع الفسق فكذلك لا تقبل
مع الجهل بحاله الثاني ان الرواية اعلى رتبة من الاخبار فيما ذكرتم من الصور ولا يلزم من قبول اخبار مجهول الحال
فيما هو ادنى رتبة قبوله فيما هو اعلى رتبة ص مسئلة الاكثر ان الجرح والتعديل يثبتان بالواحد في
الرواية دون الشهادة وقيل لا فيهما وقيل نعم فيهما الاول شرط فلا يزيد على مشروطه كغيره قالوا شهادة
فيتعدد واجيب بانه خبر قالوا احوط واجيب بان الآخر احوط والثالث ظاهر ش اختلفوا في ان الجرح
والتعديل هل يثبت بخبر الواحد ام لا فالاكثر انهما يثبتان بخبر الواحد في الرواية دون الشهادة وقيل لا يثبتان
بخبر الواحد لا في الرواية ولا في الشهادة وقيل نعم فيهما اي يثبتان به في الشهادة والرواية حجة المذهب الاول
ان الرواية تثبت بخبر الواحد وكل من الجرح والتعديل شرط الرواية لا يزيد على مشروطه في طريق اثباته جزما في غير محل النزاع
فان الشرط فيه لا يزيد على مشروطه في طريق اثباته حجة القائلين بعدم ثبوتهما بخبر الواحد في الرواية والشهادة
حجتهم ان الجرح والتعديل شهادة فلا بد وان يتعدد الجارح والمعدل كما في ساير الشهادات بخلاف الاخبار
ولا يشترط التعدد في الاخبار حجة اخرى لهم ان اعتبار العدد في المعدل والجارح احوط والعمل بالاحوط اولى اجاب
بانا لا نسلم ان اعتبار العدد احوط بل الآخر اي اعتبار عدم التعدد احوط لاحتمال تضييع الامر والنهي عند عدم
اعتبار قول الواحد ودليل المذهب الثالث ظاهر من المذهبين الاولين والجواب يعرف مما سبق ص مسئلة
قال القاضي يكفي الاطلاق فيهما وقيل لا فيهما وقال الشافعي رحمه الله في التعديل وقيل بالعكس وقال الامام ان
كان عالما كفى فيهما والا لم يكف ش اختلفوا في انه هل يكفي في التعديل والجرح اطلاق العدالة والفسق بدون
ذكر سببهما ام لا فقال القاضي يكفي الاطلاق بلا ذكر سبب فيهما وقيل لا يكفي واذا فيهما وقال الشافعي يكفي في التعديل
دون الجرح وقيل يكفي في الجرح دون التعديل وقال امام الحرمين ان كان المعدل والجارح عالما بسبب الفسق
والعدالة كفى الاطلاق فيهما وان لم يكونا عالمين به فلا يكفي ص القاضي ان شهد من غير بصيرة لم يكن عدلا
وفي محل الخلاف مدلس واجيب بانه قد يبنى على اعتقاده او لا يعرف الخلاف ش حجة القاضي
ان المعدل او الجارح اذا اطلق العدالة او الفسق من غير ذكر سبب دل على انه عالم بعدالته او فسقه بما هو سبب
له عند الجميع لانه ان لم يشهد عن بصيرة لم يكن عدلا والكلام في العدل وان شهد بالعدالة او الفسق
بما يكون مختلفا في كونه سببا فهو مدلس اي ملبس والملبس متهم فلا يكون عدلا والكلام فيه اجاب بانه قد
يعتقد المعدل او الجارح عدالته او فسقه بامر ثبت سببيته عنده ولم يكن سببا في نفس الامر فيبني شهادته

على اعتقاده او شهد عن سبب مختلف في كونه سببا ولا يعرف الخلاف فلا يكون مدلسا ص الثاني
لو اكتفي لا التبس مع الشك فيها احتج بانه لا يثبت مع اختلاف العلماء ش حجة المذهب الثاني وهو انه لا يكفي
الاطلاق في التعديل والجرح بعد ذكرهما انه لو اكتفي بالاطلاق فيهما لوقع الالتباس الموجب للشك لان الاطلاق
يجوز ان يكون بغير امر هو سببه وان يكون في نفس الامر سببا وقطعه سببا واطلاع السبب يوجب عدم جرح فيلزم
الالتباس اجاب بانه لا شك عند اخبار العدل فانه صرح لكون ذلك الامر سببا لكونه عدلا عليه الطعن بعدالته
ص الشافعي لو اكتفي في الجرح لادى الى التقليد للاختلاف فيه ش حجة الشافعي انه لو اكتفي
بالاطلاق في الجرح لادى الى تقليد المجتهد والتالي باطل لما سنبين في موضعه بيان الملازمة ان الاختلاف واقع في
سبب الجرح فالمجتهد اذا سمع يقول الجارح انه مجروح ولم يعرف ما هو سبب الجرح عند الجارح مع جواز ان يكون
ما هو عند الجارح سببا ليس بسبب عند المجتهد لزم تقليد الجارح في ذلك وهذا بخلاف اسباب التعديل فانها لكثرتها
لا تنضبط فلا يمكن ذكرها فلهذا اكتفي فيه بالاطلاق ص العكس العدالة ملتبسة لكثرة التصنع بخلاف
الجرح الامام غير العالم يوجب الشك ش هذه حجة على عكس مذهب الشافعي رحمه الله تعالى وهو انه يكفي بالاطلاق في
الجرح دون التعديل تقريرها لان العدالة ملتبسة بتعسر الاطلاع عليها لكثرة التصنع فربما ظهر صلاحيته
بالتصنع بخلاف الجرح فانه لا يمكن التصنع فيه فلا بد في العدالة من ذكر سببه لرفع الالتباس ولا يحتاج الى ذكره في الجرح
لعدم الالتباس واحتج الامام بان المعدل او الجارح ان كان غير عالم ولم يذكر السبب فيهما يكون قوله موجب
للشك لانه اذا كان غير عالم احتمل ان يجعل ما هو موجب للجرح موجبا للعدالة وبالعكس فلم يحصل الجزم لا بتعديله
ولا بجرحه ص مسئلة الجرح مقدم وقيل الترجيح لنا انه جمع بينهما فوجب اما عند اثبات معين ونفيه
باليقين فالترجيح ش اختلفوا في تقديم الجرح على التعديل اذا وقع التعارض بينهما فقال قوم الجرح مقدم مطلقا
وقال آخرون لا بد من الترجيح في كل صورة فايهما ترجح قدم على الآخر واختار المصنف التفصيل بانه اذا عين
الجارح سبب الجرح ونفاه المعدل بطريق يقيني قدم احدهما على الآخر بالترجيح كان قال الجارح رأيته وقد قتل فلانا
وقال المعدل رأيت فلانا المدعى قتله حيا واذا لم يعين الجارح سبب الجرح او عينه ولم ينفه المعدل او نفاه
بطريق غير يقيني فالجرح مقدم والدليل عليه ان تقديم الجرح في الصور الثلاث جمع من الترجيح وتقديمه الجرح فوجب تقديم
الجرح وانما قلنا ان تقديم الجرح في الصور الثلاث جمع من الترجيح وتقديمه لان الجرح في الصور الثلاث راجح اما في
الاولى فلان الجارح اطلع على ما لم يعرفه المعدل ولم ينفه واما في الثانية فلان المعدل لم يتعرض لنفي ما اثبته
الجارح واما في الثالثة فلانه لم ينفه بطريق يقيني واما في غير الصور الثلاث وهو الصورة التي عين فيها الجارح
سبب الجرح ونفاه المعدل بطريق يقيني فيقدم احدهما على الآخر بالترجيح والترجيح يحصل بكثرة العدد وشدة
الورع والتحفظ ومن الشارحين من حمل كلام المصنف على ان العمل بالجرح لا ينفي مقتضى التعديل في غير صورة
النفي فيكون جمعا بينهما فيكون اولى اما اذا عين سبب الجرح ونفاه المعدل بطريق يقيني فلا يمكن الجمع والعمل
باحدهما من غير مرجح لا يجوز فلا بد من الترجيح ص مسئلة حكم الحاكم المشترط العدالة بالشهادة تعديل باتفاق
وعمل العالم مثله ورواية العدل ثالثها المختار تعديل ان كانت عادته انه لا يروي الا عن عدل وليس من الجرح
ترك العمل بشهادة او رواية لجواز معارض ولا الحد في شهادة الزنا لعدم النصاب ولا في مسائل الاجتهاد
ونحوها ما تقدم ولا بالتدليس على الاصح كقول من لحق الزهري قال الزهري موهما انه سمعه ومثل وراء النهر
يعني غير جيحان ش الحاكم الذي يشترط العدالة في الشهادة اذا حكم بشهادة شاهد كان حكمه بالشهادة
تعديلا لذلك الشاهد وكذا العالم الذي يشترط العدالة في الرواية اذا عمل برواية راو كان عمله بروايته تعديلا له
والعدل اذا روى عن شخص فروايته هل يكون تعديلا لذلك الشخص ام لا فيه ثلاثة مذاهب احدها التعديل مطلقا وثانيها
عدمه مطلقا وثالثها المختار التفصيل اي ان كان عادة ذلك

العدل ان لا يروى الا عن عدل فتعديل والا فلا اما الاول فلانه لو لم يكن الا الشهود عدلا يلزم خلاف ما يشهد عليه
من العاده وهو خلاف الاصل واما الثانى فلانه يجوز ان يروى العدل عن فاسق واذا ترك الحاكم العمل بشهاده
شاهد لم يلزم جرح ذلك الشاهد وكذا اذا ترك العالم العمل بروايه راو لان اسباب ترك العمل بشهاده الشاهد
وبروايه الراوى متعدده فلا يدل الترك على واحد من تلك الاسباب بخصوصه لجواز ان يكون ترك العمل بالشهاده
والروايه لوجود معارض لا لجرح الشاهد والراوى واذا حد الحاكم شاهد الزنا لا يكون ايضا جرحا له لجواز ثبوت
عداله الشاهد مع وجوب الحد عليه فان العداله لا تنافى وجوب الحد اذ يجوز ان يكون لا سقاط النصاب لا لاسقاط
العداله واذا ترك الشخص الراوى العمل بالمسائل الاجتهاديه ونحوها كالحنفى اذا شرب النبيذ ولم يعمل بالقياس المحرم
او صلى بعد اللمس ولم يتوضأ لا يكون جرحا لذلك الشخص الراوى وكذلك التدليس اى التلبيس لا يكون جرحا للمدلس
كقول من لحق الزهرى ولم يصاحبه قال الزهرى لانه يوهم انه سمعه وكقول من قال سمعت فلانا وراء النهر موهما
انه نهر جيحان واراد غيره نهر جيحان وهو نهر بالشام ـــ مسئله الاكثر على عداله الصحابه وقيل هم
وقيل الى حين الفتن فلا يقبل الداخلون لان الفاسق غير معين وقالت المعتزله عدول الا من قاتل عليا لنا
والذين معه اصحابى كالنجوم وما تحقق بالتواتر عنهم من الجد فى الامتثال واما الفتن فتحمل على اجتهادهم ولا اشكال
بعد ذلك على قول المصوبه وغيرهم سرح ذهب الاكثرون الى ان الصحابه عدول لا حاجه الى تعديلهم وقيل
ان الصحابه كغيرهم وقيل انهم عدول الى حين ظهور الفتن وهو اخر عهد عثمان رضى الله عنه فما روى عن الصحابه
قبل زمان الفتن فهو مقبول من غير تعديلهم ولا يقبل ما رواه الداخلون فى الفتن الا بعد تعديلهم لان احد الفاسقين
منهم فاسقون وهم غير متعينين وقالت المعتزله الصحابه كلهم عدول الا من قاتل عليا رضى الله عنه والمختار
ما ذهب اليه الاكثرون والدليل عليه قوله تعالى والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون
فضلا من الله ورضوانا فانهم لو لم يكونوا عدولا لما مدحهم الله تعالى وقوله عليه السلام اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم
اهتديتم فلو لم يكونوا عدولا لما حصل الاهتداء بالاقتداء بهم وايضا ثبت بالتواتر جدهم فى امر الدين وامتثال الرسول عليه
السلام فى الاوامر والنواهى فيكونون عدولا واما الفتن الواقعه بينهم فتحمل على اجتهادهم وظن كل فريق انهم مصيبون
لوجوب الذب عن الطعن فيهم ولا اشكال على واحد من قولى المصوبه وغيرهم فى قبول روايتهم لانه لم يلزم
قدح فى عدالتهم على القولين اما على قول المصوبه فلان كل فريق منهم مصيبون واما على قول غير المصوبه فلان
المخطئ لا يؤاخذ بخطائه بل يثاب ـــ مسئله الصحابى من رآه عليه السلام وان لم يرو ولم تطل وقيل ان طالت
وقيل ان اجتمعا وهى لفظيه وان انبنى عليها ما تقدم لنا بعد النسبه للقليل والكثير فلان المشترك الزياده
والاكثر ولو حلف ان لا يصحبه حنث بلحظه سرح فى ذكر المسئله المتقدمه ان الصحابه عدول اراد ان يبين
فى هذه المسئله ان الصحابى من هو احتلف فى معنى الصحابى فذهب اكثر اصحاب الشافعى واحمد الى ان الصحابى من راى
الرسول عليه السلام لحظه وان لم يروى عن الرسول عليه السلام ولم تطل مده صحبته معه وهو المختار عند المصنف
وذهب طائفه الى ان الصحابى من طالت مده صحبته مع الرسول عليه السلام وان لم يرو عنه وذهب طائفه اخرى
الى ان الصحابى من طالت مده صحبته مع الرسول ويروى عنه واليه اشار بقوله وقيل ان اجتمعا والخلاف
لفظيه وان انبنى عليه المسئله المتقدمه التى هى بيان عداله الصحابه وهى معنويه فانه يجوز ان تبتنى
المسائل المعنويه على اللفظيه والدليل على المذهب المختار من وجهين احدهما ان الصحابى مشتق من الصحبه
وهى تقبل القليل والكثير لانه يقال صحبه سنه او شهرا فيكون للقدر المشترك بينهما دفعا للاشتراك والمجاز
كالزياده والاكثر فانه للقدر المشترك بين القليل والكثير اذ يقال زارنى وحدثنى فلان وان لم يره ولم يكثر به
الامره واحده الثانى اذا حلف زيد مثلا ان لا يصحب عمره

حنث

حنث بلحظه بالاتفاق فلو لم تطلق الصحبه على القليل لما حنث بلحظه صـ قالوا اصحاب الجنه اصحاب الحديث
للملازم قلت عرف فى ذلك قالوا يصح نفيه عن الوافد والراى قلت نفى الاخص لا يستلزم نفى الاعم
سرح القائلون بان الصحابى من طالت صحبته مع الرسول عليه السلام تمسكوا بوجهين احدهما انه يقال اصحاب
الجنه اصحاب الحديث للملازمين للجنه والحديث ولا يقال لغيرهم واذا كان المراد من الصحبه الملازمه فى هذه الصوره
يجب ان يكون فيما عداها كذلك دفعا للاشتراك والمجاز اجاب ـــ بانه تختص الصحبه بالملازمه بحسب العرف
لا بحسب اللغه ولا يلزم من اجرا اللفظ فى بعض الصور على مقتضى العرف اجراؤه فى جميع الصور الثانى لو كان
مجرد الرؤيه صحابيا لما صح نفى الصحابى عن الوافد اى الوارد والراى لحظه لانه
حقيقه فيمن صحب الرسول عليه السلام لحظه لما صح نفى الصحابى عن الوافد والراى لحظه لانه
صحب لحظه وعدم صحه النفى من علامات الحقيقه والتالى باطل اذ يصح ان يقال الوافد والراى لحظه لم يصحبا
الرسول عليه السلام اجاب ـــ بانه يصح نفى الصحبه الطويله عنهما والصحبه الطويله اخص من مطلق
الصحبه ولا يلزم من نفى الخاص نفى العام صـ مسئله لو قال المعاصر العدل انا صحابى احتمل الخلاف
سرح قول المعاصر للنبى عليه السلام العدل انا صحابى يحتمل الخلاف اى يحتمل قبوله لكونه عدلا والعدل
لا يكذب عن تعمد ويحتمل عدم قبوله لكونه متهما بدعوى رتبه يثبت لنفسه كما لو شهد لنفسه او قال انا عدل
صـ مسئله العدد ليس بشرط خلافا للجبائى فانه اشترط خبر اخر او ظاهرا او انتشاره فى الصحابه او
عمل بعضهم وفى خبر الزنا اربعه والدليل والجواب ما تقدم فى خبر الواحد ولا الذكوره ولا البصر ولا عدم
القرابه ولا عدم العداوه ولا الاكثار ولا معرفه نسبه ولا العلم بفقه او عربيه او معنى الحديث لقوله عليه
السلام نضر الله امرا ولا موافقه القياس خلافا لابى حنيفه رضى الله عنه سرح ذهب الجمهور الى
ان العدد ليس بشرط فى الروايه بل تقبل روايه الواحد العدل خلافا للجبائى فانه اشترط فى قبول الروايه اما
العدد او انضمام خبر اخر الى خبره او موافقه ما رواه الراوى لظاهر آيه او انتشاره بين الصحابه
او عمل بعض الصحابه بما رواه وشرط الجبائى ايضا فى الخبر الذى يتعلق باحكام الزنا ان يكون المخبرون اقل من
اربعه والدليل على ان العدد ليس بشرط والجواب عن دليل الخصم ما تقدم فى خبر الواحد العدل فلا حاجه
الى اعادته ههنا ولا يشترط الذكوره فى الروايه لان الصحابه اجمعوا على قبول خبر النساء ولا البصر لان الصحابه
يروون عن عائشه ما يسمعونه منها وهم لا يبصرونها فلو كان البصر شرطا لما جاز روايتهم عنها لانها كالاعمى
فى حقهم ولا عدم القرابه فانه يجوز روايه الوالد عن الولد وبالعكس لاجماع الصحابه على ذلك ولا عدم العداوه
لان حكم الروايه لا يختص بواحد معين فلا يؤثر العداوه فيه ولا الاكثار من سماع الحديث فان الصحابه قبلوا
روايه من لم يرو الا خبرا واحدا ولا معرفه نسب الراوى فان الصحابه يقبلون خبر من لم يعرفوا نسبه
ولا العلم بفقه الراوى او معنى الحديث لانه عليه السلام قال نضر الله امرا سمع مقالتى فوعاها واداها
كما سمعها ادعا الرسول عليه السلام له واقره على الروايه فلو لم يكن مقبول القول لما كان كذلك ولا يشترط
ايضا فقه الراوى اذا كان خبره مخالفا للقياس خلافا لابى حنيفه رحمه الله تعالى فانه جعل فقه الراوى
شرطا اذا كان خبره مخالفا للقياس والدليل على عدم اشتراطه قبول الصحابه روايه من كان لم يكونوا فقهاء
سواء كان روايتهم مخالفه للقياس او لا صـ مسئله اذا قال المعاصر قال صلى الله عليه وسلم
حمل على انه سمعه وقال القاضى متردد فيبنى على عداله الصحابه سرح ذكر المصنف مراتب مستند
الصحابى الاعلى فالاعلى خمس مسائل وهى ست الاول اذا قال الصحابى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حمل قوله
على انه سمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم لان الظاهر من حال الصحابى سماعه منه وقال القاضى هو متردد بين ان يكون
سمعه من الرسول وبين ان يكون الصحابى سمعه من غيره لانه روى ان ابا هريره قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اصبح
جنبا فلا صوم له فلما استكشف قال حدثنى فضل بن عباس فعلى قول القاضى يبنى قبول قول الصحابى
على عداله الصحابه فان قلنا ان الصحابه كلهم عدول

يجوز هذا مقبولا وان قلنا ان الصحابة بغيرهم كان حكمه حكم مرسل التابعي ص مسئلة اذا قال الصحابي سمعته
امر او نهى فالاكثر حجة لظهوره في سماعه لذلك قالوا لو احتمل انه اعتقد وليس كذلك عند غيره قلنا بعيد
ش المرتبة الثانية اذا قال الصحابي سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم امر بكذا او نهى عن كذا فالاكثر رضي الله عنه
ذهبوا الى انه حجة لظهوره في قول الصحابي تحقق ما سمع من النبي للامر او النهي لان الصحابي عدل عارف باوضاع
لغة العرب لا يلتبس عليه ما يكون امرا او نهيا بما ليس بامر او نهي وقيل ليس بحجة لانه يحتمل ان الصحابي اعتقد
ان ما سمعه امر ولا يكون امرا عند غيره اجاب المصنف بان هذا الاحتمال بعيد لان عدالة الصحابي
ومعرفته باوضاع لغة العرب ومواضع الخلاف يقتضي عدم اطلاقه الامر او النهي الا في موضع الوفاق
وانما كانت المرتبة الاولى اعلى من الثانية لان الثانية يحتمل ان يكون امرا مجازا رواه ويحتمل ان لا يكون
ص مسئلة اذا قال امرنا او نهينا او اوجب او حرم فالاكثر حجة لظهوره في انه الآمر
قالوا يحتمل ذلك وانه امر الكتاب او بعض الائمة او عن استنباط قلنا بعيد ش هذه المسئلة
مشتملة على المرتبة الثالثة والرابعة اذا قال الصحابي امرنا بكذا او نهينا عن كذا او اوجب علينا كذا او حرم
علينا كذا فالاكثر على انه حجة لظهوره في قول الصحابي ان الآمر هو الرسول عليه السلام لان العادة تقتضي
بان الشخص اذا كان مطيعا لملك مشتغلا بخدمته فلو خرج من حضرته وقال امرنا بكذا يفهم منه ان الآمر هو
الملك المطاع لا غير وقيل يحتمل ان يكون امر الرسول او امر الكتاب او امر بعض الائمة او امرا عن استنباط الصحابي
ومع هذه الاحتمالات الملتبسة وبه لو حمل على امر الرسول يلزم ترجيح احد الامور المتساوية من غير مرجح اجاب
بان احتمال كونه امر غير الرسول بعيد اما احتمال كونه امر الكتاب فلاستواء الناس في امر الكتاب فلو كان
امر الكتاب لعلمه غيره واما احتمال كونه امر بعض الائمة فلانه لا يلزم على غيره من الترمذ بخلاف ذلك البعض
من الائمة المجتهدين متابعة امره فلا يصح قوله امرنا مطلقا واما احتمال كونه من الاستنباط فلانه لا يلزم
غير المستنبط من المجتهدين متابعة امره فلا يصح ايضا قوله امرنا وانما كانت المرتبة الثانية اعلى من الثالثة
لان الثالثة يحتمل ما احتمله الثانية ويحتمل ان لا يكون امر الرسول والثالثة والرابعة متساويتان في
الرتبة فلهذا ذكرهما في مسئلة واحدة ص مسئلة اذا قال من السنة كذا فالاكثر حجة لظهوره
في تحققه عنه خلافا للكرخي ش المرتبة الخامسة اذا قال الصحابي من السنة كذا فالاكثر على انه
حجة لظهوره في ان الصحابي يحقق السنة عن الرسول عليه السلام لا عن غيره وسنة الرسول عليه السلام حجة
وذهب الكرخي الى انه ليس بحجة لان السنة كما تطلق على سنة الرسول تطلق على غيره لقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة
الخلفاء الراشدين من بعدي اجيب بان سنة الرسول هي المتبادر الى الفهم عند اطلاق السنة فيحمل
عليه وانما كانت المرتبة الرابعة اعلى من الخامسة لان الخامسة يحتمل ما احتمله الرابعة ويحتمل ان يكون
سنة غير الرسول احتمالا غير بعيد ص مسئلة اذا قال كنا نفعل او كانوا يفعلون فالاكثر حجة لظهوره
في عمل الجماعة قالوا لو كان لما ساغ الخلاف فيه قلنا لان الطريق ظني كخبر الواحد النص ش
المرتبة السادسة اذا قال الصحابي كنا نفعل او كانوا يفعلون فالاكثر على انه حجة لظهوره
في قوله في عمل الجماعة وعمل الجماعة حجة لكونه اجماعا وقيل لا يكون عمل الجماعة لانه لو كان عمل الجماعة لما ساغ
مخالفته لان مخالفة الاجماع غير جائزة اجاب المصنف بانه انما ساغ مخالفته لان طريقه ظني
والقطعي الذي طريقه ظني يجوز مخالفته كخبر الواحد الذي يكون متنه نصا قطعيا فانه يجوز مخالفته
ومن قول المصنف نظر لان الكلام في مراتب صيغة الرواية عن الرسول لا في كبرى الاجماع والاولى
ان يقال في بيانه لظهور قول الصحابي كنا نفعل او كانوا يفعلون في انه اراد مع علم الرسول عليه السلام
بذلك الفعل من غير نكير فيكون حجة وانما كانت المرتبة الخامسة اعلى من السادسة لانها تحتمل ما تحتمله الخامسة
وتكون لا تدل على انها من السنة ص ومستند غير الصحابي قراءة الشيخ

او قراءته

او قراءته عليه او قراءة غيره او اجازته او مناولته او كتابته بما يرويه ش لما فرغ من مستند
رواية الصحابي شرع في مستند غير الصحابي وهو ايضا ستة الاول قراءة الشيخ الحديث
في حضور الراوي سواء قصد اسماع الراوي او قصد اسماع غيره الثاني قراءة الراوي الحديث على الشيخ
الثالث قراءة غير الراوي على الشيخ الرابع الاجازة وسيأتي بيانها الخامس مناولة الشيخ بان يقول
الشيخ للراوي بعد ما ناوله الكتاب اي اعطاه اروِ عني ما في هذا الكتاب السادس كتابة الشيخ بما يرويه بان
يكتب الشيخ اجازة الرواية عنه ص فالاول اعلاها على الاصح الا انه اذا لم يقصد اسماعه قال
قال وحدث واخبر وسمعته وقراءته عليه من غير نكير ولا ما يوجب سكوتا من اكراه او غفلة او غيرها
معمول به خلافا لبعض الظاهرية لان العرف تقريره ولان فيه ايهام الصحة فيقول حدثنا واخبرنا مقيدا
ومطلقا على الاصح ونقله الحاكم عن الائمة الاربعة وقراءة غيره كقراءته ش لما ذكر مستند غير
الصحابي شرع في بيان مراتبه وبيان كونها مقبولة او غير مقبولة فالاول اي قراءة الشيخ اعلى المراتب لان
قراءة الشيخ لا يحتاج في صحة الرواية عنه الى اذن صريح بخلاف قراءة الراوي على الشيخ لانه يحتاج الى اذن صريح
او سكوت يتنزل منزلة الاذن الصريح وقراءة الشيخ على قسمين احدهما ان يقصد الشيخ بقراءته اسماع الراوي
والثاني ان لا يقصد بقراءته اسماع الراوي واذا لم يقصد الشيخ بقراءته اسماع الراوي لا يقول الراوي حدثني الراوي
واخبرني والا لكان كذبا بل يقول قال الشيخ وحدث الشيخ واخبر وسمعته والمستند الثاني وهو قراءة
الراوي على الشيخ فان لم يكن معها انكار الشيخ ولا ما يوجب سكوت الشيخ من اكراه او غفلة او غيرهما فهو معمول به
خلافا لبعض الظاهرية والذي يدل على كونه معمولا به وجهان احدهما ان العرف يقتضي بان الراوي اذا
قرأ على الشيخ وقصد بالقراءة ان يروي عنه وسكت الشيخ من غير مانع من السكوت كان سكوته تقريرا له
الثاني انه لو لم يكن ما قرأ الراوي عليه صحيحا لكان سكوت الشيخ ايهاما للصحة وهو غير جائز
ولصحة رواية الراوي بما قرأه على الشيخ ان يقول حدثنا واخبرنا مقيدا بقراءتي عليه واما انه هل يجوز
ان يقول حدثنا واخبرنا مطلقا من غير ان يقيد بقراءتي عليه ففيه خلاف والاصح جوازه وقد نقل الحاكم
عن الائمة الاربعة جوازه واما قراءة غير الراوي على الشيخ فكقراءة الراوي عليه ص واما الاجازة
للموجود المعين فالاكثر على تجويزها والاكثر على منع حدثني واخبرني مطلقا وبعضهم مقيدا وانبأني اتفاقا
للعرف ومنعها ابو حنيفة وابو يوسف ونحو الاجازة للموجود من الظاهر قبولها لانها مثلها ومن نسل فلان
او من يوجد من بني فلان ونحوه خلاف والاوضح لنا ان الظاهر ان العدل لا يروي الا بعد علم او ظن وقد اذن له
وايضا فانه صلى الله عليه وسلم كان يرسل كتبه مع الآحاد وان لم يعلموا ما فيها قالوا كذب لانه لم يحدثه قلنا
حدثه ضمنا كما لو قرئ عليه قالوا لا يجوز الكلام به كالشهادة قلنا الشهادة آكد ش واما المستند الرابع فالواضح
الاجازة وهي اما لموجود معين مثل ان يقول الشيخ للراوي المعين اجزت لك ان تروي عني ما في هذا الكتاب
فالاكثر على تجويز الرواية بها واما كيفية الرواية بالاجازة فالاكثر على منع حدثني واخبرني مطلقا لاستعاره
بصحة نطق الشيخ فيكون كذبا لانه لم يصرح به وذهب بعضهم الى منعه مقيدا ايضا واما انبأني فيصح الرواية به
باتفاق المجوزين لان الانباء يطلق على هذا بحسب العرف ومنع ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله تعالى
الرواية بالاجازة واما الاجازة لجميع الموجودين مثل ان يقول اجزت لجميع الامة الموجودين ان يرووا عني كذا
فالظاهر انه يقبل لانها مثل الاجازة لموجود معين واما اذا قال الشيخ اجزت لمن نسل فلان او اجزت لمن يوجد
من بني فلان ففيه خلاف والاوضح جوازها لان اجازة الموجود المعين اذا كان مختلفا فيها كان اجازة الغير الموجود اولى
بان يختلف فيه والدليل على جواز الرواية بالاجازة ان الظاهر ان الراوي اي المخبر العدل لا يروي الا بعد العلم او الظن
بصحة ما اجازه وانه قد اذن له ان يروي فيحتاط بصحة ما اجازه فيجوز الرواية وايضا الرسول عليه السلام بعث
كتبه مع آحاد الصحابة الى اطراف البلاد واوجب على المبعوث

اليهم قبولها وان لم يعلم المبعوث اليه ما في كتبه فلو لم تجز الرواية بالاجازة لما جاز قبول الكتب لان
الظن الحاصل بالاجازة اقوى من الظن الحاصل بالكتاب قال الخصم لا تجوز الرواية بمجرد الاجازة لان
الاجازة لا تكون اخبارا بالحديث فلو قال الراوي اخبرني او حدثني كان كذبا لانه لم يحدثه اجاب المصنف
بان الاجازة وان لم تكن صريح الاخبار بالحديث الا انه اخبار ضمنا كقراءة الراوي على الشيخ فانه وان لم تكن
اخبارا بالحديث صريحا الا انه اخبار به ضمنا وقال الخصم ايضا الرواية بمجرد الاجازة ظن فلا يجوز الحكم به كالشهادة
فانه لا يجوز الحكم بها اذا كان ظنا والجامع بينهما كون كل منهما يوجب الحكم الشرعي اجاب بالفرق بان الشهادة
اضيق من الرواية ولهذا اشترط الحرية في الشهادة دون الرواية مسئلة الاكثر على جواز نقل الحديث بالمعنى
للعارف وقيل بلفظ مرادف وعن ابن سيرين منعه وعن مالك انه كان يشدد في الباء والتاء وحمل على المبالغة في الاولى
لنا القطع انهم نقلوا عنه احاديث في وقايع متحدة بالفاظ مختلفة شايعة ذايعة ولم ينكره احد وايضا ما روي
عن ابن مسعود وغيره انه قال صلى الله عليه وسلم كذا او نحوه ولم ينكره احد وايضا اجمع على تفسيره بالعجمية فالعربية
اولى وايضا فالمقصود المعنى قطعا وهو حاصل — لما فرغ من بيان الامور الموجبة لقبول الخبر شرع في الامور
المانعة من القبول والنقل بالمعنى مانع عن القبول عند بعض وذهب الشافعي والاكثر اهل الاصول الى جواز نقل
الحديث بالمعنى مطلقا سواء كان بلفظ مرادف او بغيره للعارف بمعناه وقيل يجوز نقله بالمعنى اذا كان بلفظ مرادف
للفظ الحديث دون غيره كابدال لفظ الحظر بالتحريم ونقل عن ابن سيرين منع جواز نقل الحديث بالمعنى مطلقا ونقل عن
مالك انه كان يشدد في الباء والتاء اي يبالغ في منع ابدال الباء بالتاء مثل بالله وتالله وهذا النقل محمول على المبالغة
في الاولوية لا في الوجوب لجواز النقل بالمعنى عند مالك بالشرط المذكور والمصنف ذكر على المذهب الاول وجوها
اربعة الاول انا نعلم قطعا ان الصحابة نقلوا عن الرسول عليه السلام احاديث في وقايع متحدة اي نعلم قطعا
انهم نقلوا حديثا معينا جرى في مجلس واحد في واقعة واحدة بالفاظ مختلفة شايعة ذايعة ولم ينكره عليه احد
من الصحابة فلو لم يجز النقل بالمعنى لانكروا واذ لم ينكروا علم انهم اجمعوا على جواز النقل بالمعنى الثاني ما روى ابن
مسعود وغيره من الصحابة انه عليه السلام قال كذا او نحوه ووجه التمسك به انه ردد الرواية بين العبارتين
ولم ينكر عليه احد من الصحابة وقبلوا روايته فلو لم يجز نقل الحديث بالمعنى لما قبلت روايته لانه تشكك في لفظ الرسول
فلم ينقل الحديث بلفظ الرسول لا جزما ولا ظنا الثالث اجمعوا على جواز تفسير الحديث بالعجمية فجواز تفسيره بالعربية
اولى لان العربية اقرب الى العربية الرابع انا نعلم قطعا ان الالفاظ غير مقصودة بل المقصود المعنى وهو حاصل
عند نقله بلفظ اخر فلا اثر لاختلاف اللفظ — قالوا قال نضر الله امرا قلنا دعا له لانه الاولى
قالوا يؤدي الى الاخلال لاختلاف العلماء في المعاني وتفاوتهم فاذا قدر ذلك مرتين او ثلثا اختل بالكلية
واجيب بان الكلام فيمن نقل بالمعنى سواء — ذكر الخصم دليلين احدهما انه قال عليه السلام نضر الله امرا
سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها فانه يدل على وجوب نقل الحديث بلفظ الرسول لان اداءه كما سمعها انما
يكون اذا نقل بلفظه اجاب بانا لا نسلم انه يدل على وجوب نقل الحديث بلفظه بل دعا لمن نقله بلفظه واداه كما
سمعه والدعا للناقل بلفظه لا يدل على الوجوب بل غايته انه يدل على الاولوية الثاني جواز نقل الحديث بالمعنى يؤدي
الى الاخلال بالمعنى المقصود لاختلاف العلماء في درك المعاني وتفاوتهم في فهم معاني الالفاظ فيجوز ان يختل الناقل
عن درك بعض دقايقه وينقله بلفظ اخر لا يدل على تلك الدقايق فلو قدر ذلك مرتين او ثلثا اختل المعاني المقصودة
بالكلية اجاب بان الكلام انما هو في الناقل للحديث بالمعنى سواء من غير زيادة ونقصان فلا يلزم الاخلال
مسئلة اذا كذب الاصل الفرع سقط لكذب واحد غير معين ولا يقدح في عدالتهما فان قال لا ادري
فالاكثر يعمل به خلافا لبعض الحنفية ولاحمد روايتان لنا عدل غير مكذب كالموت والجنون — اذا كذب الاصل
الفرع جزما سقط ما يرويه الفرع عن درجة الاعتبار والقبول لانه يلزم كذب واحد من الاصل والفرع لا على التعيين
لانه ان صدق الاصل في التكذيب يلزم كذب ما رواه الفرع عنه وان كذب الاصل يلزم جرحه بتكذيبه اياه
فان يلزم عدم قبول ما رواه الفرع عنه ولا يقدح كذب واحد منهما لا على التعيين في عدالة الاصل والفرع لان
عدالة كل واحد منهما على التعيين متيقن فيها والاخر مشكوك فيه والمشكوك لا يقدح في المتيقن فان لم يكذب الاصل
الفرع جزما بل قال لا ادري صحة ما قاله الفرع ففي وجوب العمل به خلاف

والاكثر على انه يعمل به خلافا لبعض الحنفية ولاحمد بن حنبل روايتان احدهما انه يعمل به والاخرى انه لا يعمل به
والدليل على ما ذهب اليه الاكثر ان الموجب للعمل به موجود والمانع مفقود فيجب العمل بالموجب السالم عن المانع
اما وجود الموجب فلان الراوي عدل والعدالة توجب العمل به واما انتفاء المانع فلعدم تكذيب الاصل اياه
وقول الاصل لا ادري ليس بتكذيب لجواز ان يكون الاصل قد نسي فصار كموت الاصل وجنونه لم يكن مانعا
للعمل بقول الفرع لعدم دلالتهما على تكذيب الاصل اياه فكذا قول الاصل لا ادري لم يكن مانعا لعدم
دلالته على التكذيب — واستدل ان سهيل بن ابي صالح روى عن ابيه عن ابي هريرة انه قضى باليمين
مع الشاهد ثم قال لربيعة لا ادري فكان يقول حدثني ربيعة عني قلت صحيح فاين وجوب العمل
استدل على مذهب الاكثر بان سهيل بن صالح روى عن ابيه عن ابي هريرة انه عليه السلام قضى باليمين مع
الشاهد وهذا الحديث روى لربيعة عن سهيل ثم قال سهيل لربيعة لا ادري صحة ما نقلته وكان بعد ذلك
سهيل يقول حدثني ربيعة عني واشتهر ذلك ولم ينكر عليه احد فيكون اجماعا على قبوله اجاب
بان هذا الحديث روايته على الوجه المذكور صحيحة لا نزاع فيه ولكن ليس فيه ما يدل على وجوب العمل به
قالوا لو جاز لجاز في الشهادة قلنا الشهادة اضيق قالوا لو عمل به لعمل الحاكم اذا شهد شاهدان
ونسي قلنا يجب ذلك عند مالك واحمد وابي يوسف وانما يلزم الشافعية — احتج المانعون للعمل به بوجهين
احدهما انه لو جاز العمل برواية الفرع مع نسيان الاصل لجاز العمل بشهادة الفرع مع نسيان الاصل والتالي باطل
بالاتفاق اجاب بالفرق فان الشهادة اضيق والاوسع الرواية لما مر الثاني لو عمل برواية الفرع مع نسيان
الاصل لعمل الحاكم اذا شهد شاهدان على حكمه ولم يتذكر الحاكم والتالي باطل بالاتفاق اجاب المصنف
بمنع انتفاء التالي فانه يجب على الحاكم العمل بشهادتهما على حكمه عند مالك واحمد وابي يوسف رحمهم الله وانما يلزم
ذلك الشافعية فانهم يمنعون ان يحكم بالشهادة المذكورة وللشافعية ان يمنعوا الملازمة للفرق المذكور
مسئلة اذا انفرد العدل بزيادة والمجلس واحد فان كان غيره لا يغفل مثلهم عن مثلها عادة لم يقبل والا فالجمهور
تقبل وعن احمد روايتان لنا عدل جازم فوجب قبوله قالوا ظاهر الوهم فوجب رده قلنا سهو الانسان بانه سمع
ولم يسمع بعيد بخلاف سهوه عما سمع فانه كثير فان تعدد المجلس قبلت باتفاق فان جهل فاولى بالقبول ولو رواها
مرة وتركها اخرى فكروايتين واذا اسند وارسلوه او رفعه ووقفوه او وصله وقطعوه فكالزيادة
اذا روى جماعة من العدول حديثا وانفرد عدل واحد منهم برواية زيادة على ذلك الحديث فلا يخلو اما ان تكون تلك
الزيادة منافية للمزيد عليه او نفى غيره تلك الزيادة جزما او لا فهذه ثلثة اقسام والاول والثاني منها لا يقبلان
باتفاق مثال الاول اربعين شاة شاة ويقول راوي الزيادة في اربعين شاة نصف شاة مثال الثاني
ان يقول الغير قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في اربعين شاة شاة وسكت الرسول وقت بلوغ كلامه الى هذا
اللفظ ولم يزد وكذب من روى الزيادة واما الثالث فهو اذا روى جماعة انه عليه السلام دخل البيت وانفرد واحد منهم
بزيادة قوله وصلى فلا يخلو اما ان يكون مجلس النقل واحدا او مجهولا وحدته وتعدده فان كان المجلس واحدا فلا يخلو اما
ان يكون غير ذلك المنفرد من الرواة جمعا لا يغفل مثلهم عن مثل تلك الزيادة عادة او لا فان كان الاول لم يقبل
الزيادة التي تفرد بها الراوي بالاتفاق وان كان الثاني فالجمهور على انه يقبل وقد نقل عن احمد روايتان احدهما انه
يقبل والاخرى انه لا يقبل واحتج المصنف على مذهب الجمهور بان المقتضي للقبول متحقق والمانع مفقود فوجب
قبوله عملا بالمقتضي السالم عن المعارض وهو المانع اما وجود المقتضي فهو اخبار العدل الجازم بما اخبره واما
انتفاء المانع فلان ما رواه الاخرون لا يكون منافيا لتلك الزيادة احتج الخصم بان قول المنفرد ظاهر الوهم فيما
رواه من الزيادة اذ يجوز انه لم يسمع ووهم سماعه او سمع من غير الرسول فتوهم سماعه منه لانه لو كان الزيادة
من كلام الرسول لا يغفل عنه الحاضرون اجاب بان سهو الانسان بانه سمع ولم يسمع نادر بعيد عن الوقوع
بخلاف سهوه عما سمع فانه كثير شايع فاحتمال الوهم في حق من لم يرو الزيادة اكثر وان تعدد مجلس النقل تقبل الزيادة
بالاتفاق لاحتمال ان ذكر الرسول الزيادة في احد المجلسين دون الاخر فان جهل تعدد المجلس ووحدته فهو اولى
بالقبول مما اذا اتحد المجلس واما اذا روى الراوي

الزياده مره وتركها اخرى فحمله حكم الروايتين بحيث اتحد المجلس ففيه الخلاف والمراد باتحاد المجلس الاتحاد بالزمان وحيث تعدد فحمله القبول بالاتفاق وحيث جهل فهو اولى بالقبول مما اذا اتحد واذا اسند عدل واحد بان يذكر الحديث مع الرواة من غير اخلال بواحد منهم وارسل الباقون بان يذكروا الحديث ولا يذكرون الرواة مثلا ان يقولوا قال النبي مع انهم لم يروه او رفع بان لا يقطع على الصحابي ورفعه الى الرسول ووقف الباقون بان يقطعوه على الصحابي او وصل بان لا يكون يذكر احد الرواة في البين وقطع الباقون بان يخلوا به فحكم هذه الصور حكم الزياده لانه عند العامل يظهر ان المسند والرافع والواصل راوي الزياده بالنسبه الى المرسل والواقف والقاطع ص مسئله حذف بعض الخبر جائز عند الاكثر الا في الغايه والاستثناء ونحوه مثل حتى تزهى والا سواء بسواء ش اذا حذف بعض الخبر فلا يخلو اما ان يكون الحذف مخلا بالكلام الذي يتضمنه الباقي او لا والثاني يجوز الحذف عند الاكثر مثاله قوله عليه السلام هو الطهور ماؤه الحل ميتته فان حذف الحل ميتته لم يخل بحكم الباقي والاول وهو ان يكون الحذف مخلا بحكم الباقي لا يجوز حذف البعض منه بالاتفاق كحذف الغايه في قوله عليه السلام لا تبيعوا الثمار حتى تزهى فانه لو حذف الغايه وهي قوله حتى تزهى لاختل حكم الباقي لانه يلزم منه المنع من بيع الثمار مطلقا وهو باطل وحذف الاستثناء في قوله عليه السلام لا تبيعوا البر بالبر الا سواء بسواء فانه لو حذف منه الاستثناء لاختل حكم الباقي لانه يلزم منه بيع البر بالبر مطلقا وهو باطل ص مسئله خبر الواحد فيما تعم به البلوى كابن مسعود في مس الذكر وابي هريره في غسل اليدين ورفع اليدين مقبول عند الاكثر خلافا لبعض الحنفيه لنا قبول الامه له في تفاصيل الصلاة وفي نحو الفصد والحجامه وقبول القياس وهو اضعف قالوا العاده تقضي بنقله متواترا ورد بالمنع وتواتر البيع والنكاح والطلاق والعتق اتفاق او كان مامورا باشاعته ش اذا وقع خبر الواحد فيما تعم به البلوى اي فيما يحتاج اليه عموم الناس من غير ان يكون مخصوصا بواحد دون اخر كخبر ابن مسعود في اسقاط الوضوء بمس الذكر وخبر ابي هريره في غسل اليدين قبل ادخالهما في الاناء بعد ما نام وخبره ايضا في رفع اليدين عند الركوع فهو مقبول عند الاكثر خلافا لبعض الحنفيه حجه الاكثر ان الامه اجمعوا على قبول خبر الواحد في تفاصيل الصلاة اي اركانها وشرائطها لانها وان كانت متواتره على الجمله الا انها لم تتواتر خصوصياتها وتفاصيلها ولذلك اختلف فيها العلماء وهي مما تعم به البلوى وايضا اجمعوا على قبول خبر الواحد في الفصد والحجامه وما يجري مجراهما من الامور التي تعم به البلوى وايضا جاز قبول القياس فيما تعم به البلوى والقياس اضعف من خبر الواحد ولذلك يقدم خبر الواحد على القياس عند بعض واذا كان الضعيف مقبولا فيما تعم به البلوى فالقوي اولى بان يقبل احتج الخصم بان العاده تقضي بتواتر ما تعم به البلوى ولذلك تواتر البيع والنكاح والطلاق والعتق فاذا لم يتواتر دل على عدم صدقه اجاب بانا نمنع التواتر لانا نمنع ان العاده تقضي بتواتر ما تعم به البلوى فانه يجوز ان يكون ثبوته كما بعيد الظن وتواتر مثل البيع والنكاح والطلاق والعتاق انما وقع بطريق الاتفاق او لان الرسول عليه السلام كلف باشاعتها لان عموم البلوى اقتضى تواترها ص مسئله خبر الواحد في الحد مقبول خلافا للكرخي والبصري لنا ما تقدم قالوا ادرؤا الحدود بالشبهات والاحتمال شبهه قلنا لا شبهه كالشهاده وظاهر الكتاب ش خبر الواحد في حد من الحدود كحد الزنا والشرب والقذف مقبول خلافا للكرخي والبصري لنا ما تقدم من الدليل الدال على كون خبر الواحد حجه فانه يدل على حجيته مطلقا من غير تخصيصه ببعض الصور دون بعض احتج الخصم بان خبر الواحد لا يفيد الا الظن والظن يبقى معه احتمال النقيض واحتمال النقيض شبهه ويندفع الحد بالشبهه لقوله عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات واذا كان يندفع بها لا يكون خبر الواحد موجبا له اجاب بانا لا نسلم ان احتمال النقيض شبهه يندفع بها الحدود والا لكان الحد يندفع بشهاده الشهود الاربعه وبظاهر الكتاب لان كل واحد منهما يكون محتملا للنقيض لانه لا يفيد الا الظن ص مسئله اذا حمل الصحابي ما رواه على احد محمليه فالظاهر حمله عليه بقرينه فان حمله على غير الظاهر فالاكثر على الظاهر وفيه قال الشافعي كيف اترك الحديث لقول من لو عاصرته لحججته فلو كان نصا متعينا النسخ عنده وفي العمل نظر وان عمل بخلاف خبره اكثر الامه فالعمل بالخبر الا الاجماع المدينه ش

الخبر لا يخلو من ان يكون مجملا او ظاهرا او نصا فان كان مجملا وحمل الصحابي الذي رواه على احد محمليه فالظاهر ان الراوي انما حمله عليه لقرينه تخصصه وانما قال فالظاهر لانه يجوز ان يكون حمله عليه باجتهاده مع كون مجتهد اخر يخالفه بالاجتهاد وان كان الخبر ظاهرا وحمله الراوي على غير الظاهر فالاكثر على انه يحمل على الظهور ولا يحمل على ما حمله الراوي عليه من التاويل وفي مثل هذا قال الشافعي رضي الله عنه كيف اترك الحديث لقول من لو عاصرته لحججته ومن قال انه يحمل على ما حمله الراوي عليه احتج بانه لو لم يكن للراوي دليلا راجحا لكان حمله على غير الظاهر قادحا في عدالته اجيب بانه يجوز ان يكون الدليل راجحا باجتهاده ولم يكن راجحا في نفس الامر وان كان الخبر نصا وعمل الراوي بخلافه تعين ان يكون ذلك الخبر منسوخا عند الراوي والا لما عمل الراوي بخلافه وفي جواز العمل بهذا النص نظر لان النص اقوى من الظاهر والظاهر لا يكون متروكا عند الاكثر اذا ترك الراوي العمل به فالنص اولى ان لا يترك فان قيل لا نسلم ان النص اولى بان لا يترك وذلك لان النص دلالته قطعيه لا يحتمل غير معناه فلا يكون ترك الراوي اياه للاجتهاد بل النص راجح بخلاف الظاهر فانه لما احتمل غير معناه جاز ان يكون تركه لاجل اجتهاد واجيب بان العمل بالنص اولى لان المقتضي للعمل به متحقق بخلاف عمل الراوي فانه يجوز ان يكون مخالفته لنص اخر ظنه الراوي ناسخا وليس كذلك في نفس الامر واذا عمل اكثر الامه بخلاف خبر الواحد فالعمل بخبر الواحد لا بعمل اكثر الامه لما علمت ان قول الاكثر لا يكون حجه فضلا عن ان يكون راجحا على خبر الواحد الا اذا كان عمل الاكثر عمل اهل المدينه فانه يتعين العمل بعمل اهل المدينه لانه ثبت ان اتفاق اهل المدينه اجماع والاجماع يقدم على خبر الواحد ص مسئله الاكثر على ان الخبر المخالف للقياس من كل وجه مقدم وقيل بالعكس ابو الحسين ان كانت العله بنص قطعي فالقياس وان كان الاصل مقطوعا به فالاجتهاد والمختار ان كانت العله بنص راجح على الخبر ووجودها في الفرع قطعي فالقياس وان كان وجودها ظنيا فالوقف والا فالخبر ش خبر الواحد اذا كان مخالفا للقياس فلا يخلو من ان يمكن الجمع بينهما بوجه او لا فان كان الثاني فالاكثر على ان الخبر مقدم على القياس مطلقا واليه اشار بقوله الاكثر على ان الخبر المخالف للقياس من كل وجه مقدم وقيل بالعكس اي يقدم القياس مطلقا وقال ابو الحسين ان كانت العله منصوصه بنص قطعي فالقياس مقدم وان لم تكن العله منصوصه بنص قطعي فان كان الاصل مقطوعا به اي ثبت الحكم في الاصل بدليل قطعي فيقدم احدهما على الاخر بالاجتهاد والترجيح واختار المصنف التفصيل فقال ان كانت العله ثابته بنص راجح على الخبر سواء كان ذلك النص قطعيا او ظنيا ووجودها اي وجود العله في الفرع قطعيا فالقياس مقدم وان كان وجود العله في الفرع ظنيا فالتوقف والا اي وان لم تكن العله ثابته بنص راجح على الخبر فالخبر مقدم ص لنا ان عمر ترك القياس في الجنين للخبر وقال لولا هذا لقضينا فيه برأينا وفي دية الاصابع باعتبار منافعها بقوله في كل اصبع عشر وفي ميراث الزوجه من الديه وغير ذلك وشاع وذاع ولم ينكره احد واما مخالفه ابن عباس خبر ابي هريره توضؤوا مما مسته النار فاستبعاد لظهوره ولذلك قال وعائشه في اذا استيقظ ولذلك قالا فكيف نصنع بالمهراس وايضا اخبر معاذ العمل بالقياس واقره وايضا لو قدم لقدم الاضعف والثانيه اجماع لان الخبر يجتهد فيه في العداله والدلاله والقياس سته حكم الاصل وتعليله ووصف التعليل ووجوده في الفرع ونفي المعارض فيهما والى الامرين ايضا ان كان الاصل خبرا ش احتج المصنف على تقدم الخبر على القياس اذا لم تكن العله ثابته بنص راجح بثلاثه وجوه احدها الاجماع ووجه التمسك به ان عمر رضي الله عنه ترك العمل بالقياس واخذ بالخبر في دية الجنين وذلك لانه قصد ان يعمل بالقياس حتى اخبره حمل بن مالك انه كان بين جاريتين فضربت احداهما الاخرى بمسطح فالقت جنينا ميتا فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالغره وقال عمر رضي الله عنه لولا هذا لقضينا فيه برأينا وايضا ترك عمر العمل بالقياس واخذ بالخبر في دية الاصبع فانه قصد ايجاب دية الاصابع على قدر منافعها حتى روى واحد من الصحابه له في كل اصبع عشر من الابل وايضا اجتهد عمر واستقر رايه على ان زوجه المقتول لا ترث من دية زوجها فلما نقل عن الرسول انه ورث امراه اشيم الضبابي من دية زوجها ترك الاجتهاد واخذ بالخبر وغير ذلك من الوقائع وقد شاع ذلك بين الصحابه ولم ينكره احد منهم فيكون اجماعا على تقدم الخبر على القياس قوله واما مخالفه ابن عباس جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال لا نسلم انه لم ينكر احد من

الصحابة بتقديم الخبر على القياس وذلك لأن ابن عباس قدم القياس على الخبر فإنه لما روى خبر
أبي هريرة توضؤوا مما مست النار فقال ابن عباس ألسنا نتوضأ بالماء الحميم فكيف نتوضأ مما يتوضأ
عنه وأيضا خالف ابن عباس وعائشة خبر أبي هريرة إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا
يدخل يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثا لكونه مخالفا للقياس أجاب بأنا لا نسلم أن إنكار ابن عباس
في الخبر الأول لترجيح القياس على الخبر بل إنكاره لاستبعاده الخبر المذكور لظهور الأمر
على خلافه وكذلك إنكار ابن عباس وعائشة خبره ولذلك قالا كيف نصنع بالمهراس وهو الحجر
العظيم الذي يصب فيه الماء لأجل الوضوء الوجه الثاني أنه عليه السلام لما بعث معاذا إلى اليمن سأله
فقال بم تحكم يا معاذ فقال بالكتاب قال فإن لم تجد فيه قال بالسنة قال فإن لم تجد فيه قال أجتهد برأيي
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه الله ورسوله
جعل معاذ العمل بالقياس مشروطا بفقدان الحكم في السنة أعم من أن يكون متواترا أو آحادا فأقر الرسول عليه السلام
وحمد على ذلك فلو لم يكن الخبر مقدما على القياس لما أقره الرسول ولم يحمد على ذلك الوجه الثالث لو قدم
القياس على الخبر لزم تقديم الأضعف على الأقوى والتالي باطل بالاتفاق وإليه أشار بقوله والثانية إجماع
بيان الملازمة أن الخبر يتوقف على مقدمات أقل وما يتوقف على مقدمات أقل كان احتمال الخطأ فيه أقل
فيكون أقوى وإنما قلنا إن الخبر يتوقف على مقدمات أقل لأن الخبر يجتهد فيه في أمرين عدالة الراوي ودلالته
على ما هو المراد والقياس يجتهد فيه في ستة أمور الأول ثبوت حكم الأصل الثاني تعليل حكم الأصل الثالث
الوصف الصالح للتعليل الرابع وجود ذلك الوصف في الفرع الخامس عدم المعارض في الأصل السادس عدمه
في الفرع هذا إذا لم يكن الأصل ثابتا بالخبر أما إذا كان الأصل ثابتا بالخبر احتاج القياس أيضا إلى الأمرين العدالة
والدلالة ص قالوا الخبر يحتمل الكذب والكفر والفسق والخطأ والتجوز والنسخ وأجيب
بأنه بعيد وأيضا متطرق إذا كان الأصل خبرا ش احتج القائلون بتقديم القياس على الخبر بأن القياس
أقوى من الخبر فيكون مقدما أما الثانية فظاهر وأما الأولى فلأن الخبر يحتمل الكذب لأن الراوي ليس
بمعصوم من الكذب ويحتمل الكفر أي كفر الرواة وفسقه وأيضا يحتمل الخطأ لجواز سهو الرواة ويحتمل أيضا
التجوز والنسخ بخلاف القياس فإنه لا يحتمل شيئا منه فيكون القياس أقوى أجاب بأن هذه الاحتمالات
بعيدة مع ظهور عدالة الراوي وأيضا هذه الاحتمالات كما تتطرق إلى الخبر تتطرق إلى القياس إذا كان أصله
خبرا ص وأما تقديم ما تقدم فلأنه يرجع إلى تعارض خبرين يعمل بالراجح ش هذه إشارة إلى
جواب دخل مقدر توجيهه أن بعض الأدلة التي ذكرتم اقتضت تقديم الخبر على القياس مطلقا فكيف يصح تقديم
القياس على الخبر فيما إذا كانت العلة منصوصة بنص راجح على الخبر ووجودها في الفرع قطعيا تقرير الجواب
أن ما ذكرنا حاصله أن التعارض في هذه الصورة يرجع إلى تعارض الخبرين الدال أحدهما على العلة والآخر على الحكم إذ العلة
موجودة في الفرع قطعا فيعمل بالخبر الراجح وهو الدال على العلة إذ التقدير أنه راجح على الخبر الدال على
الحكم ص والوقف لتعادل الترجيح ش اختار المصنف الوقف في الصورة التي تكون
العلة في القياس منصوصة بنص راجح على الخبر ووجودها في الفرع ظنيا بأن كل واحد من القياس والخبر راجح
من وجه ومرجوح من وجه لأن القياس من حيث إن نص العلة راجح على الخبر اقتضى الرجحان ومن حيث إن وجود
العلة في الفرع ليس بقطعي يقتضي المرجوحية لأنه يتطرق إلى القياس ضعف من هذه الجهة لم يتطرق إلى
الخبر والخبر راجح من حيث إن مقدماته أقل من مقدمات القياس ومرجوح بالنسبة إلى النص الدال على علة الحكم
وإذا ترجح كل منهما من وجه دون وجه تساويا فوجب الوقف ص فإن كان أحدهما أعم خص بالآخر
وسيأتي ش هذا هو الشق الأول من الترديد وهو أن يمكن الجمع بين القياس

والخبر بوجه ما وذلك إنما يكون إذا كان أحدهما أعم والآخر أخص وطريق الجمع بينهما تخصيص العام سواء كان العام
قياسا أو خبرا وسيأتي بيان ذلك في التخصيص ص مسألة المرسل قول غير الصحابي قال عليه السلام
ش قال الشافعي رحمه الله إن أسنده غيره أو أرسله وشيوخهما مختلفة أو عضده قول صحابي أو أكثر العلماء
أو عرف أنه لا يرسل إلا عن عدل قبل ورابعها إن كان من أئمة النقل قبل وإلا فلا وهو المختار ش الخبر المرسل
هو قول العدل غير الصحابي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير ذكر الواسطة وقد اختلفوا في قبوله على
أربعة مذاهب أحدها قبوله مطلقا وهو مذهب أبي حنيفة ومالك وأحمد بن حنبل رحمهم الله في أظهر الروايتين
وجمهور المعتزلة وثانيها عدم قبوله مطلقا وثالثها أنه يقبل إن أسند ذلك المرسل غير الراوي أو أرسل
ذلك المرسل غيره ولكن بشرط أن يكون شيوخ المرسل الأول غير شيوخ المرسل الثاني أو عضد ذلك المرسل
قول صحابي أو قول أكثر العلماء أو عرف أن المرسل لا يرسل إلا عن عدل وإن لم يتحقق واحد من هذه الأمور
لم يقبل وهو مذهب الشافعي رحمه الله ورابعها أن المرسل إن كان من أئمة النقل كسعيد بن المسيب قبل ذلك
المرسل وإلا فلا وهو مذهب عيسى بن أبان وهو المختار عند المصنف ص لنا أن إرسال الأئمة من التابعين كان مشهورا
مقبولا ولم ينكره أحد كابن المسيب والنخعي والشعبي وغيرهم فإن قيل يلزم أن يكون المخالف خارقا قلنا خرق
الإجماع الاستدلالي أو الظني لا يقدح وأيضا لو لم يكن عدلا عنده لكان مدلسا في الحديث ش احتج المصنف
على المذهب المختار عنده بوجهين أحدهما أن إرسال أئمة النقل من التابعين كان مشهورا مقبولا ولم ينكره أحد كإرسال
ابن المسيب والشعبي وإبراهيم النخعي وغيرهم من التابعين فكان إجماعا على قبول مرسل أئمة النقل فإن قيل لو كان
ما ذكرتم إجماعا لكان المخالف الذي لم يقبل المرسل مبتدعا لكونه خارقا للإجماع أجاب بأن الموجب
للقدح خرق الإجماع القطعي أما الإجماع الاستدلالي والظني فلا يقدح في خارقه الثاني أنه لو لم يقبل المرسل
لكان الأصل غير عدل عند المرسل والتالي باطل فالمقدم مثله أما الملازمة فظاهرة وأما بطلان التالي فلأنه لو
كان الأصل غير عدل عند المرسل وقد روى عنه لكان مدلسا في الحديث على المستمعين وهو موجب القدح في
عدالة الراوي ولقائل أن يقول على الأول لا نسلم أن عدم الإنكار على قبول مراسيلهم ولا المذكورين لأجل
أنهم من أئمة النقل بل لأجل أنهم لا يروون إلا عن العدول كما قال الشافعي رحمه الله وعلى الثاني أنه منقوض بقبول
المرسل من كل عدل وإن لم يكن من أئمة النقل ص قالوا لو قبل لقبل مع الشك لأنه لو سئل لجاز أن لا يعدل
قلنا في غير الأئمة قالوا لو قبل لقبل في عصرنا قلنا لغلبة الخلاف فيه أما إن كان من أئمة النقل ولا نسلمه
تمنع قيل فائدة الإسناد قلنا فائدته في أئمة النقل تفاوتهم ورفع الخلاف ش احتج القائل
بعدم قبول المرسل مطلقا بوجوه ثلاثة الأول لو كان المرسل مقبولا لقبل الخبر مع الشك في عدالة الراوي والتالي
باطل بالاتفاق بيان الملازمة أن المرسل لم يذكر الأصل فلو سئل عنه جاز أن لا يعدله فيبقى مشكوك العدالة
أجاب بأن المرسل إذا كان من أئمة النقل لا يروي إلا عن عدل فلا يمكن أن لا يعدل الأصل الثاني لو كان المرسل
مقبولا لقبل في عصرنا والتالي باطل بيان الملازمة أن علة قبول المرسل ظهور عدالة المرسل وظهور أنه لا يروي إلا
عن عدل وهذا المعنى لا يختص بالمرسلين في غير عصرنا لإمكان أن يكون موجودا في المرسلين في عصرنا فوجب قبول المرسل
في عصرنا أجاب بالفرق فإن غلبة الخلاف وكثرة المذاهب في عصرنا يمنع قبول المرسل في عصرنا ولئن سلم
عدم الفرق فلا نسلم نفي التالي فإن مراسيل أئمة النقل تقبل في عصرنا أيضا لأن أئمة النقل هم عارفون بالشيوخ
فلا يروون إلا عن عدل الثالث لو كان المرسل مقبولا لم يكن لذكر الإسناد معنى لأنه حينئذ يقبل بدون ذكر الإسناد
فلا فائدة في ذكره أجاب بمنع الملازمة فإن معنى الإسناد وفائدته في غير أئمة النقل ظاهر وفي أئمة
النقل معرفة تفاوت درجاتهم ورفع الخلاف الواقع في المرسل ص القائل مطلقا قبلوا مراسيل التابعين
ولا تقييد لهم تعميم فالإرسال العدل يدل على تعديله قلنا نقطع أن الكافر يرسل ولا يدري
من رواه ۞

س القايلون بقبول المراسيل مطلقا تمسكوا بوجهين احدها قبول مراسيل التابعي
وسعيد بن المسيب من اجاب بان قبول مراسيل التابعي لا يعدهم قبول كل مرسل على التعميم
فانه يجوز اختصاص التابعين بمعنى يوجب قبول مراسيلهم الثاني ان ارسال العدل يدل على تعديل
الاصل واذا كان دالا على تعديل الاصل يكون مقبولا اجاب بانا لا نسلم بان ارساله يدل
على تعديل الاصل فانا نقطع ان الجاهل يرسل ولا يدري من رواه فضلا عن عدالته ص
وقد اعتد الشافعي بمرسل ان اسند فانه بالمسند وهو وارد وان لم يسند فقد انضم غير مقبول الى مثله
ولا يرد فان الظن قد يحصل او يتقوى بالانضمام ش اعلمه قد اعترض على الشافعي في قبول المرسل
يقبل بالشرط المذكور وتوجيه المواخذه ان يقال لا معنى لقول الشافعي انه يقبل اذا كان مسندا او يقبل اذا
يحقق شرط اخر من الشرايط المعتبره عنده اما الاول فلانه ح يكون العمل بالمسند لا بالمرسل واعترف
المصنف بوروده واما الثاني فلانه ح يكون انضمام غير مقبول الى مثله فلا يكون مقبولا ومنع
المصنف وروده فانه قد لا يحصل الظن بواحد منهما ويحصل بانضمام احدهما الى الاخر او يحصل الظن
الضعيف بواحد منهما ويتقوى بانضمام احدهما الى الاخر والحق ان الاول ايضا غير وارد فان
المرسل قد يتقوى بالمسند فيستحق لذلك القبول والمسند ايضا قد يتقوى بالمرسل فيترجح على
مسند اخر يعارضه ص والمنقطع ان يكون بينهما رجل وفيه نظر والموقوف ان يكون قول
صحابي او من دونه ش اكثر المنقطع ان لم يكن بين الراويين رجل لم يذكر ولكن يعرف حاله كما
يروي راو عن شيخ شيخه ولم يذكر شيخه وفي قبول المنقطع نظر فان لقايل ان يقول الراوي
المتوسط مجهول الحال فلا يكون روايته مقبوله واكثر الموقوف هو ان يكون الراوي قد
وقفه على غير الرسول بان ينتهي روايته الى قول صحابي او من دونه ○ ○

والحمد لله رب العالمين

وحسبنا الله ونعم الوكيل

ويتلوه الامر

بلغ مقابلة

اصل الامر امر حقيقة في القول المخصوص اتفاقا وفي الفعل مجازا وقيل مشترك وقيل متواطئ
لنا سبقه الى الفهم ولو كان متواطئا لم يفهم منه الاخص كحيوان في انسان واستدل لو كان حقيقة لزم الاشتراك
فيخل بالتفاهم فعورض بان المجاز خلاف الاصل فيخل بالتفاهم وقد تقدم مثله شرح لما فرغ من بحث الخبر شرع في الامر
فذكر اولا ما يطلق عليه لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص واطلاقه على الفعل مجاز وقيل الامر مشترك بين القول
المخصوص والفعل وقيل متواطئ اي للقدر المشترك بين القول والفعل واختار المصنف المذهب الاول وهو كونه
حقيقة في القول مجازا في الفعل واحتج على ابطال الاشتراك والتواطؤ بانه يسبق القول الى الفهم عند اطلاق لفظ
الامر ولو كان لفظ الامر مشتركا او متواطئا لم يسبق القول الى الفهم عند اطلاقه اما اذا كان مشتركا فلتساوي المفهومين
فسبق احدهما الى الفهم دون الاخر ترجيح بلا مرجح ولم يتعرض المصنف له لظهوره واما اذا كان متواطئا فلانه يكون
القول اخص من مدلوله ولم يفهم الاخص من الاعم كاطلاق حيوان في انسان فانه لا يفهم منه الانسان واستدل على المذهب
المختار بان الامر لو كان حقيقة في الفعل لزم الاشتراك ضرورة كونه حقيقة في القول ايضا والاشتراك على خلاف
الاصل لانه يخل بالتفاهم وعورض بانه لو لم يكن حقيقة في الفعل لزم المجاز والمجاز خلاف الاصل لانه يخل بالتفاهم وقد تقدم
التعارض الواقع بين المجاز والاشتراك فان المجاز اولى منه اصل التواطؤ مشترك ان ما عام فيجعل اللفظ له دفعا للمحذورين
واجيب بانه يؤدي الى رفعهما ابدا فان مثله لا يتعذر والى صحة دلالة الاعم للاخص وايضا فانه قول حادث هنا شرح
احتج القائلون بالتواطؤ بان القول والفعل مشتركان في معنى عام فيجعل لفظ الامر لذلك المعنى العام الشامل لهما دفعا للمحذورين
الاشتراك والمجاز اللازم احدهما على تقدير كونه حقيقة فيهما والاخر على تقدير كونه حقيقة في احدهما اجاب بايه وجه الاول جعله
ان هذا الاستدلال يؤدي الى رفع الاشتراك والمجاز في جميع المواضع اذ ما من معنيين الا وبينهما امر عام مشترك فيجعل اللفظ له
الا ان يخص هذا الاستدلال بالمواضع التي لم يوجد فيها دليل دال على وجود الاشتراك او المجاز ولا يتم في هذا الموضع
لانا لا نسلم انه لم يوجد في هذا الموضع ما يدل على احدهما فان سبق القول الى الفهم يدل على كونه حقيقة في القول مجازا في الفعل
الثاني انه يؤدي الى صحة دلالة الاعم للاخص لانه يكون القول خاصا بالنسبة الى مدلول لفظ الامر وقد صح دلالة لفظ
الامر على القول لكن العام لا دلالة له على الخاص اصلا الثالث ان القول بالتواطؤ قول حادث لم يقل به احد من الائمة
اصل حد الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء وقال القاضي والامام القول المقتضي طاعة
المامور بفعل المامور به ورد بان المامور مشتق منه وان الطاعة موافقة الامر فيجيء الدور فيهما وقيل خبر عن الثواب
على الفعل وقيل عن استحقاق الثواب ورد بان الخبر يستلزم الصدق او الكذب والامر يأباهما شرح لما ذكر ان
الامر يطلق على القول المخصوص حقيقة والقول كما يطلق على اللفظي يطلق على الكلام النفسي وهو المعنى القائم بالنفس
الذي دل عليه الكلام اللفظي اراد ان يذكر حد الامر الذي هو احد اقسام الكلام النفسي وهو اقتضاء اي طلب فعل غير
كف على جهة الاستعلاء فقوله اقتضاء فعل يشمل الامر والنهي والالتماس والدعاء وقوله غير كف يخرج عنه النهي
لان النهي عنده فعل هو كف وقوله على جهة الاستعلاء يخرج الدعاء والالتماس وقال القاضي وامام الحرمين
حد الامر انه القول المقتضي طاعة المامور بفعل المامور به ورد هذا التعريف بانه يشتمل المامور والطاعة و
المامور مشتق من الامر فيتوقف معرفته على معرفة الامر والطاعة موافقة الامر فيتوقف معرفته ايضا على معرفة
الامر فيجيء الدور فيهما اي المامور والطاعة وقيل حد الامر انه خبر عن الثواب على الفعل وقيل انه خبر عن استحقاق
الثواب ورد بان الخبر يستلزم الصدق او الكذب والامر يأباهما ضرورة عدم احتماله لهما فيمتنع جعل الخبر جنسا له
اصل المعتزلة لما انكروا كلام النفس قالوا قول القائل لمن دونه افعل ونحوه ويرد التهديد وغيره والمبلغ والحاكي
والادنى وقال قوم صيغة افعل بتجردها عن القرائن الصارفة عن الامر وفيه تعريف الامر بالامر وان اسقطه بقي
صيغة افعل مجردة وقال قوم صيغة افعل بارادات ثلاث وجود اللفظ ودلالته على الامر والامتثال فالاول
عن النائم والثاني عن التهديد ونحوه والثالث عن المبلغ وفيه تهافت لان المراد
ان كان

ان كان اللفظ فسد لقوله وارادة دلالتها على الامر وان كان المعنى فسد لقوله الامر صيغة افعل
وقال قوم الامر ارادة الفعل ورد بان السلطان اذا انكر متوعدا على ضرب سيده لعبده فادعى مخالفته فطلب بالاهلاك
تمهيد عذره بمشاهدته فانه يأمر ولا يريد لان العاقل لا يريد هلاك نفسه واورد مثله على الطلب لان العاقل ٧٦
لا يطلب هلاك نفسه وهو لازم والاولى لو كانت الارادة لوقعت المامورات كلها لان معنى الارادة تخصيصه
بحال حدوثه واذا لم يوجد لم يخصص شرح المعتزلة لما انكروا الكلام النفسي لم يمكنهم تعريف الامر
بالاقتضاء بل عرفوه باللفظ او الارادة ومن التعريفات ما قاله البلخي واكثر المعتزلة وهو ان الامر هو قول القائل
لمن دونه افعل ونحوه اي نحو افعل في الدلالة على مدلوله وانما قيدوا بقولهم ونحوه ليندرج تحت الحد صيغة امر غير
العربي ويرد على طرده هذا التعريف التهديد نحو قوله تعالى اعملوا ما شئتم والاباحة نحو قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا
والتكوين نحو قوله تعالى كن فيكون [?] وغيرها مما لم يرد به الطلب فانها قول القائل لمن دونه مع انه ليس بامر وايضا انعام [?]
يرد على طرده قول الحاكي لمن دونه من امر آمر ويرد على عكسه قول الادنى للاعلى افعل ونحوه اذا كان على سبيل
الاستعلاء لان العلو ليس بشرط في الامر لقوله تعالى حكاية عن فرعون ماذا تامرون وقال قوم من المعتزلة الامر صيغة
افعل بتجردها عن القرائن الصارفة عن الامر الى التهديد وغيره من الاباحة والتكوين وهذا التعريف فاسد لما فيه من تعريف
الامر بالامر فان اسقط عنه قيد القرائن الصارفة عن الامر بقي صيغة افعل مجردة ويرد التهديد وقول الحاكي
على الاول وقال قوم الامر صيغة افعل بشرط ان يكون معها ارادات ثلاث ارادة وجود اللفظ وارادة دلالة اللفظ
على الامر وارادة الامتثال فالقيد الاول اعني ارادة وجود اللفظ احتراز عن قول النائم والقيد الثاني اي ارادة دلالة
اللفظ على الامر احتراز عن التهديد وغيره والقيد الثالث اي ارادة الامتثال احتراز عن قول المبلغ وفي هذا التعريف
تهافت اي تساقط لان المراد بالامر المذكور في الحد ان كان اللفظ فسد التعريف لقوله وارادة دلالتها على الامر اذ
الصيغة لم يرد دلالتها على اللفظ وان كان المراد من الامر المذكور في الحد المعنى فسد التعريف ايضا لقوله الامر صيغة
افعل فان الصيغة لفظ واللفظ لا يستقيم تفسيره بالمعنى فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد بالامر الاول اللفظ وهو مفسر
بالصيغة وبالامر الثاني المعنى وهو الطلب فحينئذ يستقيم الحد لانه يكون معناه الامر الصيغة المراد بها دلالتها على الطلب
اجيب بانه يلزم استعمال اللفظ المشترك في التعريف من غير قرينة وهو لا يجوز ومن الشارحين من اورد هذه الشبهة
على جواب المصنف وما اجاب عنه واورد على التعريف شبهة اخرى وهو انه اعتبر في التعريف ارادة الامتثال والامتثال
فعل المامور على الوجه الذي امر فيدور وغفل عن الشبهة التي اوردها على جواب المصنف فانها بعينها واردة على شبهته
وقال قوم الامر هو ارادة الفعل ورد هذا التعريف بانه غير منعكس فان الامر قد يصدق بدون الارادة وذلك
لان السلطان لو انكر ضرب السيد لعبده وتوعده باهلاك السيد فادعى السيد مخالفة العبد له فطلب السيد تمهيد
عذره بمشاهدة السلطان فانه يأمر العبد ولا يريد منه الاتيان بالمامور به لانه لو كان السيد مريدا الاتيان العبد بالمامور
به لكان مريدا هلاك نفسه لان السلطان توعده باهلاك السيد عند موافقة العبد لامره والعاقل لا يريد هلاك نفسه
واورد المعترضة مثله على تعريف الامر بالطلب فان العاقل لا يطلب هلاك نفسه ولا شك انه لازم على تعريف الامر بالطلب
لكن المصنف والاولى ان يرد مذهب المعتزلة بان يقال لو كانت ارادة الفعل امرا لوقعت المامورات كلها والتالي
باطل اما بيان الملازمة فلان الارادة هي صفة مخصصة لحدوث الفعل بوقت دون وقت بمعنى تعلق الارادة بالشيء تخصيصه
بحال حدوثه اي بوقت حدوثه فاذا لم يوجد الشيء لم يخصص بحال حدوثه واذا لم يخصص بحال حدوثه لم يتعلق الارادة به فيلزم
من المقدمتين انه اذا لم يوجد الشيء لم يتعلق الارادة به ويلزم منه انه اذا تعلق الارادة بالشيء وجد وعلى تقدير ان يكون الارادة
هي الامر يلزم ان يكون المامور به لكونه مرادا موجودا واما بيان انتفاء التالي فلان من علم الله تعالى ان يموت على الكفر مامور
بالايمان ولم يقع الايمان منه اصل القائلون بالنفسي اختلفوا في كون الامر له صيغة تخصه والخلاف عند المحققين في صيغة
افعل والجمهور حقيقة في الوجوب وابو هاشم في الندب وقيل للطلب المشترك وقيل مشترك الاشعري والقاضي بالوقف فيهما
وقيل مشترك فيهما وفي الاباحة وقيل للاذن المشترك الثلاثة الشيعة مشترك

في الثلاثة والتهديد شرح القائلون بالكلام النفسي اختلفوا في ان الامر هل له صيغة تخصه في اللغة ام لا فقال
الشيخ ابو الحسن الاشعري رحمه الله لا وقال الاخرون نعم قال المحققون ليس الخلاف في مطلق الصيغة فانها
معلومة الوقوع لان في اللغة الفاظا مخصوصة بالامر كقولنا امرتك بكذا او اوجبت عليك كذا انما الخلاف في ان صيغة
افعل هل هي مختصة بالامر او لا واختلفوا في صيغة افعل على ثمانية مذاهب فالجمهور على انها حقيقة في الوجوب مجاز
في غيره وقال ابو هاشم انها حقيقة في الندب مجاز في غيره وقيل انها حقيقة للطلب المشترك بين الوجوب والندب
وقيل انها مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا وقال الشيخ ابو الحسن الاشعري والقاضي بالتوقف فيهما
اي في الاشتراك والانفراد على معنى ان الصيغة تحتملهما ولا جزم لواحد منهما وقيل انها مشتركة بين الثلاثة الوجوب
والندب والاباحة اشتراكا لفظيا وقيل انها للاذن المشترك في الثلاثة اعني الوجوب والاباحة والندب وقال الشيعة
انها مشتركة في الثلاثة والتهديد اصل لنا تكرر الاستدلال بمطلقها على الوجوب شائعا متكررا من غير نكير كالعمل
بالاخبار واعترض بانه ظن واجيب بالمنع ولو سلم فيكفي الظهور في مدلول اللفظ والا لتعذر العمل باكثر الظواهر وايضا ما
منعك ان لا تسجد اذ امرتك والمراد قوله اسجدوا وايضا واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذم على مخالفة امره وايضا تارك المامور به
عاص بدليل افعصيت امري وايضا فليحذر الذين يخالفون عن امره والتهديد دليل الوجوب واعترض بان المخالفة حمله على ما له
من ايجاب وندب وهو بعيد قولهم مطلق فلا يعم وايضا نقطع ان السيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب ولو بكتابة
او اشارة فلم يفعل عد عاصيا شرح احتج المصنف على المذهب الاول بالاجماع والكتاب والعرف اما الاجماع
فلان الصحابة استدلوا بمطلق صيغة افعل بدون قرينة على الوجوب وشاع هذا الاستدلال وذاع ولم ينكره احد
فيكون اجماعا على ان مطلق صيغة افعل للوجوب كالعمل بالاخبار فانه لما اشتهر من الصحابة العمل بها كان اجماعا وقد اعترض
على هذا الدليل بانه لا يفيد الا الظن والظن لا يعتد به في امثال هذه المسائل اجاب بانا لا نسلم انه لا يفيد الا الظن بل
يفيد القطع لان الاجماع قطعي ولئن سلم انه لا يفيد الا الظن لكن لا نسلم ان الظن لا يكفي في مدلولات الالفاظ بل يكفي في
مدلول اللفظ ظهور كونه مدلولا له والا لتعذر العمل باكثر الظواهر من الايات والاخبار واما الكتاب فمنه قوله تعالى
لابليس ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك والمراد بقوله اذ امرتك ما خاطب به الملائكة وهو قوله اسجدوا ووجه التمسك
بالاية انه تعالى لما امر الملائكة بالسجود لادم وترك ابليس المامور به ذمه على ترك المامور به اذ ليس المراد من قوله ما وابليس
منعك الاستفهام بالاتفاق فيكون للذم فيلزم ان يكون الامر للوجوب والا لما ذمه على ترك السجود ومنه قوله تعالى
واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذم على مخالفة امره التي هي ترك الركوع فلو لم يكن الامر للوجوب لما ذمهم على مخالفته ومنه
ان تارك الامر عاص لقوله تعالى افعصيت امري والعاصي يستحق النار ومنه قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان
تصيبهم فتنة هدد على مخالفة الامر فيكون الامر للوجوب والا لما حسن التهديد على مخالفته واعترض على هذا الدليل
بان المخالفة لا تحمل على ترك المامور به بل تحمل على ما هي له من وجوب وندب اي تحمل مخالفة الامر على اطلاق ما هو عليه
بان كان للوجوب فيحمل على الندب وبالعكس اجاب بان حمل المخالفة على ما هي له من وجوب وندب بعيد لان
حمل المخالفة على ترك المامور به ظاهر فيكون راجحا وحمل اللفظ على المرجوح مع وجود الراجح بعيد واعترض ايضا
بانا لا نسلم انه يدل على ان جميع الاوامر للوجوب لان الامر في قوله تعالى يخالفون عن امره مطلق لكونه مفردا والمطلق
لا يفيد العموم اجاب بانه عام بدليل صحة الاستثناء وايضا رتب الامر بالحذر على مخالفة الامر التي هي الوصف
المناسب فحيث وجدت مخالفة الامر وجد الامر بالحذر فيكون عاما واما العرف فلانا نقطع ان السيد اذا قال
لعبده خط هذا الثوب ولو كان الامر بالخياطة كتابة او اشارة فلم يفعل العبد عد عاصيا فلو لم يكن الامر للوجوب
لما عد عاصيا بترك المامور به اصل واستدل بان الاشتراك خلاف الاصل فيثبت ظهوره في احد الاربعة
والتهديد والاباحة بعيد والقطع بالفرق بين بدليل اي ان تسقيني وبين اسقني ولا فرق الا اللوم وهو ضعيف
لانهم ان سلموا الفرق فلان بدليل نص واسقني محتمل شرح استدل على ان صيغة الامر للوجوب بان الامر يستعمل
في الوجوب والندب والاباحة والتهديد وليس يكون مشتركا بين هذه الاربعة او بين ثلاثة

او

او اثنين منها لان الاشتراك خلاف الاصل فيثبت ظهوره لواحد من هذه الاربعة ولا يكون للاباحة ولا للتهديد
فانه بعيد اذ لم يذهب اليه ذاهب ولا يكون للندب ايضا والا لم يكن فرق بين قول القائل بدليل اي ان تسقيني
وبين قوله اسقني لكن نقطع بالفرق بينهما ولا فرق بينهما الا اللوم فان الاول لا يستحق تاركه اللوم والثاني يستحقه
فتعين ان يكون للوجوب اجاب بان الخصم لم يسلم الفرق بينهما وعلى تقدير تسليم الفرق لا نسلم انه لا فرق بينهما
الا اللوم بل الفرق ان قوله بدليل نص في الندب وقوله اسقني محتمل وايضا للقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون للقدر
المشترك بين الاثنين او الثلاثة منها اصل الندب اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم فرده الى مشيئتنا ورد
بانه انما رده الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب شرح القائل بالندب احتج بقوله عليه السلام اذا امرتكم بشيء فاتوا منه
ما استطعتم فانه رد الاتيان بالمامور به الى مشيئتنا فيكون الامر للندب لان المندوب هو المفوض الى مشيئتنا اجاب
بانا لا نسلم انه رد الى مشيئتنا بل رد الى استطاعتنا وهو مقتضى الوجوب لان الاتيان بالواجب مفوض الى استطاعتنا لقوله
تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها اصل مطلق الطلب ثبت الرجحان ولا دليل مقيد فوجب جعله للمشترك دفعا للاشتراك
قلنا بل ثبت التقييد ثم فيه اثبات اللغة بلوازم الماهيات شرح القائل بكون الامر للقدر المشترك بين الوجوب والندب
احتج بان مطلق الطلب ظاهر من الامر ومطلق الطلب يثبت رجحان الفعل على الترك وهو مشترك بين الوجوب والندب ولا دليل
على التقييد لكن بما ذكرتم اثباتا فوجب تقييد الطلب بالجزم او عدمه فوجب جعله للقدر المشترك دفعا للاشتراك والمجاز اجاب
بانا لا نسلم انه لا دليل يوجب تقييد الطلب بالجزم فان دلائل الوجوب توجب تقييد الطلب بالجزم ولئن سلمنا انه لا دليل على التقييد لكن
فيما ذكرتم اثبات اللغة بلوازم ماهياتها وهو غير جائز اما الاول فلان رجحان الفعل على الترك لازم لماهية الوجوب
والندب لانه كلما وجد احدهما وجد رجحان الفعل على الترك واستدل بان رجحان الفعل لما كان لازما لكل واحد منهما جعل
كون الامر له واما انه غير جائز فلانه يوجب رفع المشترك اذ ما من مشترك الا ويشترك مفهوماته في لازم فيجعل اللفظ له دفعا
للاشتراك وقيل يمكن ان يكون مراد المصنف ان الاستدلال بلوازم الماهية طريق عقلي ولا مدخل للعقل في اثبات اللغة
ولقائل ان يقول لا نسلم لزوم رفع الاشتراك فان صحة هذا الاستدلال مشروط بعدم النص من الواضع على الاشتراك ولا نسلم ان
الاستدلال بلوازم الماهية لا مدخل له في اثبات اللغة لجواز ان يكون بعض مقدماته نقلية ولا يكون عقليا محضا اصل
الاشتراك ثبت الاطلاق والاصل الحقيقة شرح القائل بالاشتراك احتج بانه ثبت الاطلاق في كل واحد من الاربعة
فيكون حقيقة فيه لان الاصل في الاستعمال الحقيقة ولم يتعرض المصنف لجوابه وهو واضح لان الحقيقة انما تكون اصلا اذا لم
يلزم منه محذور وهو الاشتراك اصل القاضي لو ثبت لثبت بدليل الى اخره قلنا بالاستقراءات المتقدمة شرح
احتج القاضي على التوقف بانه لو ثبت كون الامر لواحد من معانيه لكان ثبوته اما عن دليل او لا عن دليل والثاني باطل لان القول
بلا دليل غير مفيد والاول لا يخلو اما ان يكون الدليل عقليا وهو باطل اذ لا مدخل للعقليات او نقليا متواترا وهو
يوجب عدم الخلاف او احادا وهو لا يفيد العلم اجاب بان الاستقراءات المتقدمة دليل على ثبوته اصل
الاذن المشترك كمطلق الطلب شرح القائل بكونه حقيقة في الاذن الذي هو القدر المشترك بين الوجوب والندب والاباحة
دليله كدليل القائل بكونه لمطلق الطلب وجوابه كجوابه اصل مسئلة صيغة الامر لا تدل على تكرار ولا مرة وهو
مختار الامام الاستاذ للتكرار مدة العمر مع الامكان وقال كثير للمرة ولا يحتمل التكرار وقيل بالوقف شرح صيغة
الامر اذا جردت عن القرائن المشعرة بالمرة او التكرار لا يدل على تكرار ولا على مرة وهو مختار امام الحرمين والمصنف فقد اختاره
وقال الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني انها تقتضي التكرار مدة العمر مع الامكان وقال كثير من الاصوليين انه
للمرة ولا يحتمل التكرار وقيل بالوقف وفسر تارة بكونه مشتركا بين المرة والتكرار واخرى بعدم العلم بالواقع
اصل لنا ان المدلول طلب حقيقة الفعل والمرة والتكرار خارجي ولذلك تبرا بالمرة وايضا فانا قاطعون بان المرة
والتكرار من صفات الفعل كالقليل والكثير ولا دلالة للموصوف على الصفة شرح احتج المصنف على ما هو مختار
الامام بوجهين الاول ان مدلول الامر طلب حقيقة الفعل والمرة والتكرار خارج عن مدلوله لانه لو كان احدهما
داخلا في مدلوله وقرن الامر به لزم التكرار وبالاخر لزم النقض والتزيد على التكرار

خارج عن مدلول الامر لان المامور به ايا اي يخرج عن عهدة المامور به بالمرة الثانية انا نقطع بان المرة والتكرار
ليس من اجزائه داخلا في حقيقة الفعل بل من صفاته كالقليل والكثير ولا دلالة للموصوف على الصفة
اصلا فلا دلالة للفعل على المرة والتكرار والقليل والكثير ولذلك لا يختص المصدر بواحد منها والامر لا يدل الا على
تحصيل الفعل فلا يدل على المرة والتكرار اصل الاستدلال بتكرار الصوم والصلاة رد بان التكرار من غيره وعورض
بالحج قالوا ثبت في لا تصم فوجب في صم لانهما طلب رد بانه قياس وبالفرق بان النهي يقتضي النفي وبان التكرار في الامر
مانع من غيره بخلاف النهي قالوا الامر نهي عن ضده والنهي يعم فيلزم رد بالمنع وبان اقتضاء النهي للاضداد انما فرع
على تكرار الامر شرح الاستاد ومن تابعه اجمعوا على ان الامر يقتضي التكرار بدليله وجوه الاول ان الامر ورد في
الصلاة والصوم وحمل على التكرار فيهما فلو لم يكن مقتضيا للتكرار لما حمل على التكرار فيهما اجاب بان تكرار الصلاة
والصوم ليس مستفادا من الامر بل من غيره وهو فعل الرسول وعورض بان الامر ورد في الحج وحمل على المرة فلو كان
مقتضيا للتكرار لما حمل على المرة الثاني ان النهي مثل قوله لا تصم يقتضي التكرار فوجب ان يقتضي الامر مثل صم التكرار
والجامع بينهما الطلب ورد هذا الدليل بانه قياس في اللغة وقد مر ان القياس في اللغة غير مفيد وبالفرق من وجهين
الاول ان النهي يقتضي نفي الفعل ونفي الفعل دائما ممكن والامر يقتضي الاتيان بالفعل والاتيان بالفعل دائما غير ممكن
الثاني ان التكرار في النهي لا يمنع عن نهي غيره بخلاف التكرار في الامر فانه يمنع عن الامر بغيره الثالث ان الامر بالشيء
نهي عن ضده والنهي عن ضده يقتضي التكرار فيلزم ان يقتضي الامر التكرار اجاب انا لا نم ان الامر بالشيء نهي عن
ضده وعلى تقدير التسليم لا نسلم ان النهي الضمني يقتضي التكرار لان اقتضاء النهي الضمني التكرار فرع على اقتضاء الامر
التكرار فلا يستدل بتكرار النهي الضمني على تكرار الامر والا لكان مصادرة على المطلوب اصل المرة القطع
بانه اذا قال ادخل فدخل مرة امتثل قلنا امتثل لفعل ما امر به لانها من ضروريه لا ان الامر ظاهر فيها ولا في التكرار
شرح القائل بان الامر يقتضي المرة احتج بعرف الاستعمال وتقريره انا نقطع بان السيد اذا قال لعبده ادخل
فدخل مرة عد ممتثلا فلو كان الامر للتكرار لم يكن ممتثلا لانه لم يات بالمامور به اجاب بانه انما يعد العبد
ممتثلا لانه اتى بفعل ما امر به لان المرة من ضرورة الفعل المامور به لا لان الامر ظاهر في المرة فلا يكون ظاهرا في التكرار
اصل الوقف لو ثبت الى اخره شرح احتج القائل بالوقف بانه لو ثبت المرة والتكرار لثبت اما بدليل او بدليل
الى اخره وتقريره مع الجواب عنه قد مر اصل مسئلة الامر اذا علق على علة ثابتة وجب تكرره بتكررها اتفاقا
للاجماع على اتباع العلة لا للامر فان علق على غير علة فالمختار لا يقتضي لنا القطع بانه اذا قال ان دخلت
السوق فاشتر لحما عد ممتثلا بالمرة مقتصرا شرح هذه المسئلة فرع على عدم اقتضاء الامر التكرار اذا علق امر على
صفة فلا يخلو من ان تكون علية تلك الصفة ثابتة ام لا فان كانت ثابتة وجب تكرر الفعل بتكرر تلك العلة بالاتفاق
لان الاجماع منعقد على اتباع العلة على معنى ان تكرار العلة توجب تكرار المعلول لا لان الامر يقتضي التكرار
وان لم يكن علية الصفة ثابتة فقد اختلفوا في وجوب تكرر الفعل بتكرر الصفة والمختار ان تكرر الصفة
لا يقتضي تكرر الفعل والدليل عليه انا نقطع ان السيد اذا قال لعبده ان دخلت السوق فاشتر اللحم عد العبد
ممتثلا باقتصاره على شراء اللحم مرة واحدة وان اخذ العبد يشتري اللحم كلما دخل السوق عد مستحقا للوم ولو كان
مقتضيا للتكرار لما كان كذلك اصل قالوا ثبت ذلك في اوامر الشرع اذا قمتم الى الصلاة والزانية والزاني وان كنتم جنبا قلنا
في غير العلة بدليل خاص قالوا تكرر للعلة فالشرط اولى لانتفاء المشروط قلنا العلة مقتضية معلولها شرح احتج
القائلون بان تعليق الامر على الصفة مطلقا يقتضي التكرار بوجهين احدهما انه ثبت في اوامر الشرع تكرر وجوب الفعل
بتكرر الصفات التي علق الامر عليها سواء كانت الصفات شروطا او عللا لقوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا
وجوهكم وقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فانه وقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة
في جميع هذه الصور افاد التكرار ولو لم يكن تعليق

الامر

الامر على الصفة مطلقا يفيد التكرار لما كان كذلك اجاب بان تكراره في الصفة التي هي علة انما هو لتكرار العلة
ولا نزاع فيه وفي الصفة التي هي غير العلة بدليل خاص يقتضي ذلك لا لاجل التعليق الثاني ان الامر المعلق على العلة يوجب
تكرر العلة تكرره فالمعلق على الشرط اولى ان يوجب تكرر الشرط تكرره لان الشرط اقوى من العلة لانتفاء المشروط عند
انتفاء الشرط بخلاف المعلول فانه لا ينتفي بانتفاء العلة كالمعلول النوعي اجاب بان العلة اقوى من الشرط لان العلة
مقتضية لمعلولها اي كلما وجدت العلة وجد المعلول بخلاف الشرط فانه لا يقتضي مشروطه اذ لا يلزم من وجود
الشرط وجود المشروط وكون المعلول النوعي ثابتا عند عدم علته لا يقدح في اقتضاء التكرار لان التكرار مستفاد من وجود
العلة بخلاف الشرط فانه لما لم يلزم من وجوده وجود المشروط لزم القدح في اقتضاء التكرار اصل مسئلة القائلون
بالتكرار قائلون بالفور ومن قال المرة تبرئ قال بعضهم للفور وقال القاضي اما الفور او العزم وقال الامام
بالوقف لغة فان بادر امتثل وقيل بالوقف وان بادر وعن الشافعي ما اخترناه التكرار وهو الصحيح لنا ما تقدم شرح
اعلم ان القائلين بان الامر يقتضي التكرار قائلون بانه يقتضي الفور لان اقتضاء الفور يلزم اقتضاء التكرار لان من ضرورة
التكرار استغراق جميع الاوقات من وقت الامر الى اخر العمر واما القائلون بان المرة الواحدة تبرئ المامور عن فعل
المامور به فقد اختلفوا فقال بعضهم انه يقتضي الفور وقال القاضي يقتضي احد الامرين اما الفور او العزم على
الفعل وقال امام الحرمين بالوقف لغة على معنى انه لا يعلم لغة من غير قرينة انه يقتضي الفور او التراخي فان بادر
المامور واتى بالمامور به على الفور كان ممتثلا وقيل بالوقف وان بادر المامور واتى بالمامور به على الفور لم يقطع
بكونه ممتثلا بل يتوقف فيه ايضا كما يتوقف في الفور ونقل عن الشافعي رحمه الله ما اخترناه في التكرار وهو انه لا يقتضي
الفور كما لا يقتضي التكرار وهو المختار عند المصنف والدليل عليه ما تقدم في التكرار وتقريره ان مدلول الامر طلب
تحصيل الفعل والفور والتراخي خارجان عن مفهومه فلا يكون الامر مقتضيا للفور ولا التراخي وايضا الفور والتراخي
من صفات الفعل ولا دلالة للموصوف على الصفة اصل الفور لو جاز التاخير فاخر عد عاصيا قلنا للقرينة قالوا
كل مخبر ومنشئ يقصد الحاضر مثل زيد قائم وانت طالق رد بانه قياس وبالفرق بان في هذا استقبالا قطعا قالوا طلب كالنهي والامر
نهي عن ضده وقد تقدما قالوا ما منعك الا تسجد فذم على ترك البدار قلنا لقوله فاذا سويته قالوا لو كان التاخير مشروعا
لوجب ان يكون الى وقت معين ورد بانه يلزم لو صرح بالجواز وبانه انما يلزم ان لو كان التاخير متعينا واما في الجواز فلا لانه
متمكن من الامتثال قالوا قال سارعوا فاستبقوا قلنا محمول على الافضلية والا لم يكن مسارعا شرح القائلون بان
الامر يقتضي الفور احتجوا بسبعة وجوه الاول اذا قال السيد لعبده اسقني ماء فانه يفهم منه طلب السقي على الفور
لانه لو اخر العبد عد العبد عاصيا واستحق اللوم فلو لم يكن الامر مقتضيا للفور لما كان كذلك اجاب بان الفور مستفاد
من القرينة لا من مطلق الامر الثاني ان كل مخبر ومنشئ يقصد باخباره وانشائه الزمان الحاضر مثل زيد قائم وانت
طالق فكذا الامر بالامر لانه قسم من الكلام اجاب بانه قياس في اللغة فلا يفيد وبالفرق بان في هذا اي الامر استقبالا
قطعا لان الامر طلب تحصيل الفعل وطلب تحصيل الفعل مقدم على حصوله فيكون الفعل المامور به مستقبلا بالنسبة الى
زمان صدور الامر عن الامر بخلاف سائر الانشاء فانه لا يجب وقوعه في الزمان المستقبل مثل قول الرجل لزوجته انت
طالق فان وقوع الطلاق لا يتاخر عن التلفظ بالطلاق وللقائل ان يقول ايضا لا نسلم ان الخبر يقتضي الزمان الحاضر فانه قد
يكون للاستقبال مثل قول القائل سيضرب زيد الثالث ان الامر طلب كالنهي والنهي يقتضي الفور فكذا الامر قياسا عليه الرابع
ان الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي عن الضد يستلزم الفور فكذا الامر المستلزم للنهي عن الضد وقد تقدم هذان الوجهان مع
الجواب عنهما في المسئلة المتقدمة الخامس انه امر الله سبحانه وتعالى الملائكة وابليس بالسجود لادم وترك ابليس السجود
وذمه الله تعالى على ترك السجود على الفور بدليل قوله ما منعك الا تسجد اذ امرتك لانه ليس للاستفهام فيكون للذم فلو
لم يكن الامر على الفور لما حسن الذم على ترك السجود اذ كان لابليس ان يقول انما يلزمني السجود لانه لم يجب على الفور اجاب
بان الامر في هذه الصورة اقتضى الفور لكونه امرا بالفور لقوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين
فانه دل على وجوب السجود عقيب التسوية ونفخ الروح ولا يلزم منه ان يكون الامر المطلق مفيدا للفور السادس لو كان

التاخير مشروعا لوجب ان يكون الى وقت معين عند المكلف والتالي باطل بيان الملازمه انه لو لم يكن التاخير
الى وقت معين عند المكلف لزم تكليف ما لا يطاق لان الله تعالى كلف المكلف بالفعل واوجب عليه ان
لا يؤخره عن وقته مع ان المكلف لم يعلم ذلك الوقت الذي قد كلف بالمنع من التاخير عنه فيكون كلفه
بما لا يعلم وذلك تكليف ما لا يطاق واما انتفا التالي فلان ذلك الوقت ليس الا وقتا يغلب على ظن المكلف
انه لا يعيش بعده لان القائلين بالتراخي قايلون به ولان غلبه ظن المكلف لا بد لها من دليل وليس الا كبر السن او مرضا
شديدا لكن كثير من المكلفين قد يموتون دونهما اجاب اولا بان هذا الدليل منقوض بما اذا صرح للمكلف بجواز
التراخي مثلا ان يقول صل متى شئت فانه يطرد هذا الدليل فيه مع انه للتراخي بالاتفاق وثانيا بانه لا نم انه اذا
لم يجب التاخير الى وقت معين عند المكلف لزم تكليف ما لا يطاق وانما يلزم ذلك ان لو كان التاخير متعينا ولم يجز الاتيان
بالمامور به على الفور اما اذا جاز الاتيان بالمامور به على الفور كما هو مذهبنا لا يلزم تكليف ما لا يطاق لتمكن المكلف من الامتثال
بالمامور به على الفور ح السابع ان فعل المامور به من الخيرات وسبب للمغفره فوجب الاتيان به على الفور لقوله
تعالى سارعوا الى مغفره من ربكم وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات فانه امر بالمسارعه والمسابقه والامر للوجوب
اجاب بان الامر بالمسابقه والمسارعه محمول على الافضليه على معنى ان المسارعه والمسابقه اولى وافضل من التاخير لانه لو
حمل على وجوب المسارعه والمسابقه لتضيق وقته فلم يتمكن من تركه فلا يكون المامور مسارعا عند اتيانه في وقته لان
المسارع هو مباشر الفعل في وقت مع جواز الاتيان به بعد ذلك الوقت اصل القاضي ما تقدم في الموسع شرح
دليل القاضي ما تقدم في الواجب الموسع من وجوب العزم في اول الوقت او الاتيان بالمامور به وبعدمه مع الجواب
يعلم من ثمه فلم يحتج الى اعادته اصل الامام الطلب محقق والتاخير مشكوك فوجب البدار واجيب بانه
غير مشكوك شرح قال الامام طلب تحصيل الفعل متحقق من الامر والخروج عن عهدته بالتاخير
مشكوك فيه فتعين البدار اجاب بان طلب تحصيل الفعل مشترك بين التاخير والبدار وكما يحتمل البدار ولا ترجح
لاحدهما على الاخر فكما يخرج عن عهدته بالتاخير فلا يكون الخروج عن عهدته بالتاخير مشكوكا اصل مسئله
اختيار الامام والغزالي ان الامر بشي معين ليس نهيا عن ضده ولا يقتضيه عقلا وقال القاضي ومتابعوه نهي عن ضده ثم قال
يتضمنه ثم اقتصر قوم وقال القاضي والنهي كذلك فيهما ثم منهم من خص الوجوب دون الندب شرح اختلفوا في ان
الامر بشي معين هل هو بعينه نهي عن ضده ام لا اختيار امام الحرمين والغزالي رحمهما الله ان الامر بشي معين لا يكون نهيا عن
ضده ولا يقتضيه عقلا اي لا يستلزمه والمراد بالضد ما يستلزم ترك المامور به والظاهر انه لا فايده في قوله
معين وقيل فايدته الاحتراز عن الامر بالضدين على سبيل البدل فانه في تلك الصوره ليس نهيا عن ضده وقيل فايدته الاحتراز
عن مثل قول القايل افعل شيا فان المامور به في مثل هذه الصوره لا ضد له وعلى تقدير ان يكون له ضد لا يكون الامر به مثله
نهيا عن ضده وفيها تعسف وقال القاضي ابو بكر ومتابعوه اولا الامر بالشي بعينه نهي عن ضده ثم قال القاضي
ثانيا ان الامر بالشي يتضمن النهي عن ضده اي يستلزمه ثم اقتصر قوم من القايلين بكونه نهيا عن ضده على ان الامر بالشي
نهي عن ضده او يستلزمه ولم يكن النهي عن الشي امرا بضده ولا مستلزما له وقال القاضي والنهي كذلك فيهما اي
النهي عن الشي امر بضده او يتضمنه عقلا ثم من القايلين بكون الامر بالشي نهيا عن ضده او مستلزما له من قال
ان امر الايجاب نهي عن ضده او مستلزم له لا امر الندب ومنهم من لا يخص اصل لنا لو كان الامر نهيا عن الضد او
يتضمنه لم يحصل بدون تعقل الضد والكف عنه لانه مطلوب النهي ونحن نقطع بالطلب مع الذهول عنهما واعترض بان المراد
الضد العام وتعقله حاصل لانه لو كان عليه لم يطلبه واجيب بان طلبه في المستقبل ولو سلم فالكف واضح
شرح احتج المصنف على ان الامر بالشي لا يكون نهيا عن ضده ولا يقتضيه عقلا فانه لو كان الامر بالشي نهيا عن
ضده او مقتضيا للنهي عن ضده بطريق التضمن لم يحصل الامر بدون تعقل الضد وتعقل الكف عن الضد والتالي باطل اما
الملازمه فلان الامر ح لا يحصل بدون النهي عن ضده والنهي عن الضد لا يحصل بدون تعقل الكف عن الضد لان الكف عن
الضد مطلوب النهي والنهي لا يحصل بدون تصور المطلوب منه لامتناع طلب غير المتصور وتعقل
الكف عن الضد لا يعقل بدون تعقل الضد واما

واما انتفا التالي فلانا نقطع ان الامر قد يطلب شيا مع الذهول عن ضده والكف عنه اعترض على هذا الدليل بمنع انتفا
التالي فانا لا نم تحقق الطلب مع الذهول عن ضده والكف عنه لان الضد قد يطلق على ما يستلزم فعله ترك المامور
به كالاكل والشرب بالنسبه الى الصلاه وقد يطلق على ترك المامور به والاول خاص والثاني عام والمراد بالضد هاهنا
هو الضد العام ويمتنع تحقق الطلب مع الذهول عن الضد العام لان تعقل الضد العام حاصل عند الامر بالشي لان الامر
عند الامر يعلم ترك المامور به لانه لو علم ان المامور على الفعل المامور به لم يامره لامتناع تحصيل الحاصل اجاب
بانا لا نم ان الامر لو علم ان المامور على الفعل لم يامره قوله لامتناع تحصيل الحاصل قلنا لا نم لزوم تحصيل الحاصل
وانما يلزم ان لو كان الامر يطلب به تحصيل الفعل في الحال وهو ممنوع فان الامر يطلب به الفعل في الزمان المستقبل ولو
سلم ان الضد العام معلوم للامر ولكن الكف واضح انه غير معلوم له وللقايل ان يقول ان امر الايجاب لا يتحقق بدون الكف
عن الضد لان امر الايجاب هو طلب الفعل مع المنع من تركه اصل القاضي لو لم يكن اياه لكان ضدا او مثلا او خلافا لانهما
اما ان يتساويا في صفات النفس او لا الثاني اما ان يتنافيا بانفسهما او لا فلو كانا مثلين او ضدين لم يجتمعا ولو كانا خلافين
لجاز احدهما مع ضد الاخر وخلافه لانه حكم الخلافين ويستحيل الامر مع ضد النهي عن ضده وهو الامر بضده لانهما نقيضان او
تكليف بغير الممكن واجيب ان اراد بطلب ترك ضده طلب الكف منع لازمهما عنده فقد يتلازم الخلافان فيستحيل
ذلك وقد يكون كل منهما ضد ضد الاخر كالظن والشك فانهما معا ضد العلم وان اراد بترك ضده عين الفعل المامور به
رجع النزاع لفظيا في تسميته تركا ثم في تسميه طلبه نهيا القاضي ايضا السكون عين ترك الحركه فطلب السكون طلب
ترك الحركه واجيب بما تقدم شرح احتج القاضي على ان الامر بالشي نهي عن ضده بوجهين الاول
لو لم يكن الامر بالشي عين النهي عن ضده لكان اما ضدا له او مثلا له او خلافا له والتالي باطل اما الملازمه فلانحصاره في الثلثه
على تقدير ان يكون غيره لانه اما ان يكون مساويا له في صفات نفس الماهيه اي تمام ذاتياته او لا والاول هما المثلان
كزيد وخالد والثاني اما ان يتنافيا لذاتيهما او لا والاول هما الضدان ويندرج فيه النقيضان كالانسان واللاانسان
والعدم والملكه كالبصر والعمى والضدان الوجوديان اللذان يكون بينهما غايه الخلاف كالسواد والبياض والثاني هما الخلافان
كالحركه والسواد واما بيان بطلان التالي فلان الامر بالشي والنهي عن ضده لو كانا مثلين او ضدين لم يجتمعا ضروره
امتناع اجتماع الضدين والمثلين لكن الامر بالشي والنهي عن ضده يجتمعان فلا يكون الامر بالشي والنهي عن ضده مثلين
ولا ضدين ولو كانا خلافين لجاز وجود احدهما مع ضد الاخر ومع خلاف الاخر لان حكم الخلافين جواز اجتماع كل منهما
مع ضد الاخر ومع خلاف الاخر كالعلم والاراده فانهما خلافان وجاز وجود العلم مع الكراهه التي هي ضد الاراده والمحبه
التي هي خلافها وجاز وجود الاراده مع الجهل الذي هو ضد العلم ومع السهو التي هي خلاف العلم لكن يستحيل اجتماع الامر
بالشي مع ضد النهي عن الضد لان الامر بالضد ضد النهي عن الضد ويمتنع اجتماع الامر بالشي مع الامر بضده والا لزم الامر
بالنقيضين ان كان الضدان نقيضين او الامر بالمتنافيين ان لم يكن الضدان متناقضين وهذا تكليف ما لا يطاق فلا
يكون الامر بالشي والنهي عن ضده خلافين واذا بطل الاقسام الثلثه بطل التالي اجاب المصنف بانه ان اراد القاضي
بطلب ترك الضد الذي هو معنى النهي عن الضد طلب الكف عن الضد نختار انهما خلافان ويمتنع عند ذلك التقدير ما جعل القاضي
لازم الخلافين وهو جواز اجتماع الخلاف مع ضد الخلاف ومع خلاف الخلاف وذلك لانه قد يتلازم الخلافان كالعله ومعلولها
المساوي لها فيستحيل اجتماع احدهما مع ضد الاخر والا يلزم اجتماع الضدين لان احدهما لا ينفك عن الاخر فكلما يصدق احدهما
يصدق الاخر ايضا وقد يكون ضد احد الخلافين ضد الخلاف الاخر كالظن والشك فانهما خلافان وكل منهما ضد للعلم فيكون
كل منهما ضد ضد الاخر وهذا المثال غير صحيح لان الظن والشك ضدان على الوجه الذي فسر المصنف الضدين والمثال الصحيح
هو الضاحك والكاتب فانهما خلافان على الوجه الذي فسر وكل منهما ضد للصاهل وان اراد بطلب ترك ضده طلب عين الفعل
المامور به كان النهي عن الضد عين الامر بالشي فلا يبقى نزاع في المعنى بل رجع النزاع لفظيا في تسميه الفعل بترك الضد
ثم في تسميه طلبه ذلك الفعل نهيا قيل للقايل ان يقول اراد به المنع من ترك الفعل المامور به وهو جزء الطلب الكائن
ويمكن ان يجاب بان مدعى القاضي في هذا المقام ان النهي عن الضد هو عين الامر بالشي لا جزوه الثاني ان السكون عين ترك
الحركه وطلب السكون الذي هو الامر بالسكون هو بعينه طلب ترك الحركه الذي هو النهي عن ضد السكون
اجاب بما تقدم وهو ان يكون النزاع ح لفظيا

اصل التضمن امر الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا يذم الا على فعل وهو الكف او الضد فيستلزم النهي احتج
بانه مبني على انه من معقوله لا بدليل خارجي وان سلم فالذم على انه لم يفعل لا على فعل وان سلم فالنهي طلب كف عن فعل لا عن كف والا
ادى الى وجوب تصور الكف عن الكف لكل آمر وهو باطل قطعا فالو الايتم الواجب الا بترك ضده وهو الكف عن ضده او نفيه فيكون
مطلوبا وهو معنى النهي وقد تقدم شرح القايلون بان الامر بالشي يتضمن النهي عن ضده احتجوا بوجهين الاول ان امر الايجاب
هو طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا يذم الا على فعل لان العدم المستمر غير مقدور وغير المقدور لا يذم عليه فالفعل الذي يذم عليه
في امر الايجاب هو الكف او فعل ضد المامور به فيكون الكف او فعل ضد المامور به منهيا عنه فيكون امر الايجاب مستلزما
للنهي عن الكف او فعل ضد المامور به اجاب بان هذا الدليل مبني على ان الذم على ترك فعل المامور به من معقول الامر
على معنى ان الامر يدل على الذم عقلا لا انه يعلم الذم على ترك فعل المامور به بدليل خارجي وهو ممنوع اذ العلم بالذم على
الترك مستفاد من دليل خارجي ولهذا جوز بعض الاصوليين الايجاب بدون الذم ولو كان الذم من معقول الايجاب لما امكن من
تجويزه ولين سلم ان الذم على الترك من معقول الامر لكن لا نسلم ان الذم انما يكون على الفعل فانه يجوز ان يكون الذم على انه لم
يفعل لا على فعل قوله العدم غير مقدور قلنا ممنوع ولين سلم ان الذم على الفعل فليس يكون الكف منهيا عنه
لان النهي هو طلب كف عن فعل والا ادى الى وجوب تصور الكف عن الكف لكل آمر لان الامر بالشي يستلزم تصور النهي عن الكف
الذي هو طلب الكف عن الكف وهو باطل قطعا لانا نعلم ان الامر لا يتصور الكف عن الكف حين يامر واذا لم يكن النهي طلب كف عن
كف لم يكن الكف الذي ذم عليه منهيا عنه فلا يستلزم الامر بالشي النهي عن الكف ولا عن الضد الثاني ان الامر بالشي يستلزم
كون المامور به واجبا والواجب لا يتم الا بترك الضد وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فترك الضد واجب وترك الضد الكف
عنه او نفيه فيكون الكف عن ضد المامور به او نفيه مطلوبا فيكون ضد المامور به منهيا عنه لان معنى النهي طلب الكف
عن الضد او طلب نفيه فيكون الامر بالشي مستلزما للنهي عن ضده وقد تقدم جوابه وهو انه ليس كل ما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب بل ما لا يتم الواجب الا به اذا كان شرطا شرعيا كان واجبا وترك الضد لا يكون شرطا شرعيا فلا يلزم
من وجوب الشي وجوبه اصل الطاردون متمسكا القاضي المتقدمان وايضا النهي طلب ترك فعل والترك
فعل ضد فيكون امرا بالضد قلنا فيكون الزنا واجبا من حيث هو ترك لواط وبالعكس وهو باطل قطعا وبان لا مباح
وبان النهي طلب الكف لا الضد المراد فان قلتم فالكف فعل فيكون امرا رجع النزاع لفظيا ولزم ان يكون النهي نوعا من
الامر ومن ثمه قيل الامر طلب فعل لا كف شرح الطاردون اعني القايلين بان النهي عن الشي هو بعينه امر بضده في
ان الامر بالشي هو عين النهي عن ضده احتجوا بثلثه وجوه الاول والثاني منها متمسكا القاضي اعني الدليلين
الدالين على عدم المغايره احدهما انه لو لم يكن النهي عن الشي امرا بضده لكان اما مثله او ضده او خلافه الى اخره والاخر
الدليل الماخوذ من الحركه والسكون وهو ان ترك الحركه عين السكون فالنهي عن الحركه هو عين الامر بالسكون وتقرير جوابه ما مر
الثالث ان النهي طلب ترك فعل وترك الفعل هو بعينه فعل الضد فالنهي طلب فعل الضد وكل ما هو طلب فعل فهو امر فالنهي عن الشي هو
بعينه امر بضده اجاب عنه من ثلثه اوجه الاول لو كان ترك فعل هو بعينه فعل الضد لكان الزنا واجبا من حيث هو ترك لواط
ولكان اللواط واجبا من حيث هو ترك الزنا والثاني باطل بيان الملازمه ان ترك الزنا يكون فعل اللواط الذي هو ضده وترك
اللواط ايضا فعل الزنا وكل من ترك اللواط وترك الزنا واجب فيكون فعل كل من الزنا واللواط الذي هو بعينه ترك الاخر واجبا
الثاني انه لو كان ترك الحرام هو بعينه فعل ضده يلزم ان لا يكون المباح متحققا في الشرع لان كل مباح ضد الحرام وضد الحرام بعينه
ترك الحرام وترك الحرام واجب فيكون كل مباح واجبا فلا يكون المباح متحققا الثالث ان النهي طلب الكف عن الفعل فيكون الكف
عن الفعل مطلوبا لا فعل الضد المراد فان قيل لو سلم ان النهي طلب كف عن الفعل فالكف فعل فيكون طلبه امرا لان طلب الفعل
امر اجيب بانه رجع النزاع لفظيا لانا لا نسمي طلب الكف امرا وانتم تسمونه امرا ويلزم ان يكون النهي نوعا من الامر
لانه يكون طلب الفعل سواء كان كفا او غيره امرا ثم ان كان ذلك الفعل كفا يسمى نهيا ايضا والقول بان النهي نوع من
الامر باطل ومن ثم اي ومن اجل ان القول بان النهي نوع من الامر باطل قيل في تعريف الامر انه طلب فعل غير كف اصل
الطاردون في التضمن لانه لا يتم المطلوب بالنهي الا باحد اضداده فكان امرا واحيب بالالزام القطع وبان لا
مباح شرح الطاردون في التضمن اي القايلون بان النهي عن الشي يستلزم
الامر بضده في ان الامر بالشي

يستلزم النهي عن ضده احتجوا بان المطلوب بالنهي الذي هو الترك سواء كان ضدا او ان لا يفعل لا يتم ولا يحصل الا بفعل
احد اضداده فكان امرا فان المطلوب به لا يحصل ولا يتم الا بترك احد اضداده وما لا يتم المطلوب الا به فهو مطلوب فالنهي
عن الشي يستلزم طلب فعل الضد وطلب فعل الضد امر فيكون النهي مستلزما للامر احيب عنه بالالزام القطيع وهو
انه يلزم ان يكون طلب ترك الزنا مستلزما لطلب فعل اللواط وبالعكس وايضا يلزم ان لا مباح في الشرع كما ذكرنا اصل
والفارق من الطرد اما لان النهي طلب نفي واما للالزام القطيع واما لان امر الايجاب يستلزم الذم على الترك وهو فعل
فاستلزم كما تقدم والنهي طلب كف عن فعل فلم يستلزم الامر لانه طلب فعل لا كف واما لابطال المباح شرح
الفارق من الطرد اعني القايل بان الامر بالشي هو بعينه النهي عن ضده او يستلزمه والنهي عن الشي لا يكون بعينه امرا
بالشي ولا يستلزمه انما يفرق من الطرد اما لان النهي طلب نفي فعل اي طلب ان لا يفعل وهو عدم والامر طلب وجود فعل
وطلب العدم لا يكون طلب الوجود ولا متضمنا له وهذا الدليل يوجب ان لا يكون الامر بالشي نهيا عن ضده ولا مستلزما له
لان طلب الوجود لا يكون بعينه طلب العدم ولا متضمنا له واما للالزام المذكور وهو لزوم كون الزنا واجبا وهذا ايضا باطل
لان الامر بالشي لو كان عين النهي عن ضده او مستلزما له يلزم ان يكون الامر بالصلاه بعينه نهيا عن الحج او مستلزما له
فان الصلاه ضد الحج واما لان امر الايجاب يستلزم الذم على الترك والترك فعل لما تقدم من ان الذم لا يكون الا
على الفعل فاستلزم الامر النهي لان الترك الذي هو فعل يذم عليه منهي عنه والنهي عن الشي لا يستلزم الامر بالضد لان
النهي طلب كف عن فعل والامر طلب فعل غير كف فلو كان مستلزما للامر لزم ان يكون طلب الكف مستلزما لطلب غير الكف
وهو مستحيل وهذا الدليل ايضا يوجب ان يكون الامر بالشي لا يكون مستلزما للنهي عن الضد لانه لا يمكن استلزام طلب الكف
لطلب غير الكف لا يمكن استلزام طلب غير الكف للكف واما لانه لو كان النهي مستلزما للامر لزم نفي المباح لانه يلزم من
النهي الامر بالمباح الذي هو ضد المنهي عنه فانتفى المباح لكونه مامورا به والمامور به واجب وهو ايضا باطل لان الامر بالشي
لو كان مستلزما للنهي عن الضد يلزم ايضا نفي المباح اصل والمخصص الوجوب للامرين الاخيرين شرح المخصص
اي القايل بان الامر للايجاب يستلزم النهي عن ضده دون امر الندب انما خصص امر الايجاب نظرا الى الامرين الاخيرين
اما الى الاول منهما فلانه انما استلزم الامر النهي بسبب الذم على الترك ولا ذم على الترك في الندب فلا يلزم من
امر الندب النهي عن ضده واما الى الثاني فلان استلزام الامر للنهي يوجب نفي المباح خلاف ونفي المباح خلاف الاصل
تخصيص امر الايجاب باستلزامه النهي دون امر الندب لان خلاف الاصل كلما كان اكثر كان اشد محذورا وللقايل ان يقول
على الاول انه لا يلزم من انتفا الذم على الترك عدم استلزام الامر للنهي فان انتفا العله المعينه لا توجب انتفا المعلول
لجواز ان يستلزم امر الندب النهي عن ضده وان لم يذم على تركه وذلك لان الندب هو طلب الفعل لا مع الجزم وطلب الفعل يستدعي
رجحانه فيكون ترك الفعل المندوب مرجوحا وهو لازم لضد فعل المندوب فيكون ضد فعل المندوب مرجوحا وترك المرجوح
مطلوب فيجوز ان يكون ضد الفعل المندوب منهيا عنه فيكون امر الندب ايضا مستلزما للنهي عن ضده وعلى الثاني ان
اختصاص امر الوجوب بالاستلزام دون امر الندب تخصيص بلا مخصص اصل الاجزا الامتثال فالاتيان بالمامور به على
وجهه يحققه اتفاقا وقيل الاجزا سقوط القضا فيستلزمه وقال عبد الجبار لا يستلزمه لنا لو لم يستلزمه لم يعلم امتثال
وايضا فان القضا استدراك لما فات من الادا فيكون تحصيلا للحاصل شرح اختلفوا في معنى الاجزا فقال قوم الاجزا
هو الامتثال فعلى هذا الاتيان بالمامور به على الوجه الذي امر به يحقق الاجزا بالاتفاق وقيل الاجزا سقوط القضا فعلى هذا
التفسير ذهب بعض الى ان الاتيان بالمامور به على الوجه الذي امر به يستلزم الاجزا اعني سقوط القضا وهو المختار عند
المصنف وقال عبد الجبار ان الاتيان بالمامور به على الوجه الذي امر به لا يستلزم الاجزا واحتج المصنف على ما اختاره
بوجهين الاول انه لو لم يستلزم الاتيان بالمامور به على الوجه الذي امر به الاجزا لم يعلم الامتثال والتالي باطل بيان الملازمه بانه
لو لم يكن مجزيا لبقي احتمال توجه التكليف ومع احتمال توجه التكليف به يحتمل عدم الامتثال اذ لا يتصور توجه التكليف
مع تحقق الامتثال واذا احتمل عدم الامتثال لم يعلم الامتثال لان العلم بالشي ينافي احتمال النقيض وللقايل ان يقول
احتمال توجه التكليف به لا يستلزم احتمال عدم الامتثال فان فاقد الطهورين اذا صلى تحقق الامتثال ومع هذا توجه
التكليف به الثاني ان القضا استدراك لما فات من الاداء فلو لم يكن الاتيان بالمامور به على وجهه مسقطا للقضا لكان
تحصيلا للحاصل والتالي باطل بالضروره بيان الملازمه انه لو اتى بالقضا مع الاتيان بالمامور به على وجهه كان القضا استدراكا
للاداء الحاصل فيكون تحصيلا للحاصل وفيه نظر فانه لا يلزم من ان يكون الاداء المستدرك بالقضا غير الاداء الحاصل فلا يكون
تحصيلا للحاصل اصل قالوا لو كان لكان المصلي بظن الطهاره اثما او ساقطا عنه القضا اذا تبين الحدث واجيب بالسقوط
بخلاف وبان الواجب مثله بامر اخر عند التبين واتمام الحج الفاسد واضح شرح
قال عبد الجبار ومتابعوه لو كان

الاتيان بالمامور به على الوجه الذي امر مستلزما للاجزا بمعنى سقوط القضا لكان المصلي بظن الطهاره اثما او ساقطا عنه
القضا اذا تبين حدثه بعد وقت الصلاه والتالي باطل لانه غير اثم وواجب عليه القضا بيان الملازمه ان المامور بالصلاه
لا يخ من ان يكون مامورا بها مع تعين الطهاره او مامورا بها مع ظنها فان كان الاول كان اثما لانه لم يات بالمامور به على
وجهه وان كان الثاني فعليه سقط لانه قد اتى بالمامور به على وجهه اجاب عنه بمنع انتفا التالي فانا لا نم عدم سقوط
القضا بالاتفاق فان سقوط القضا مختلف فيه والمختار عندنا سقوطه وايضا ما يجب على المكلف الاتيان به ليس قضا لما اتى به
بل هو واجب اخر مثل الواجب الاول الذي قد اتى به وقد وجب عليه بسبب اخر عند تبين الحدث لا بسبب الواجب
الاول فان قيل لو كان الاتيان بالمامور به على وجهه مسقطا للقضا لما وجب قضا الحج الفاسد بعد اتمامه والتالي
باطل بالاتفاق بيان الملازمه ان المامور مامور باتمام الحج الفاسد فيكون اتيانا بالمامور به على وجهه فيكون
مستلزما لسقوط القضا اجيب بان المماثله بين القضا والادا واجب واتمام الحج الفاسد واجب له لانه لا يكون مماثلا
لما اتى به في السنه الاتيه فلا يكون قضا للحج الفاسد اصل مسله صيغه الامر بعد الحظر للاباحه على الاكثر
لنا عليها شرعا واذا حللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلاه قالوا لو كان مانعا لمنع من التصريح واجيب بان التصريح
قد يكون بخلاف الظاهر شرح القايلون بان الامر للوجوب اختلفوا في ان الامر اذا ورد عقيب الحظر
هل يكون للوجوب ام لا فذهب الاكثر الى ان ورود صيغه الامر عقيب الحظر للاباحه وذهب قوم الى انها
للوجوب واختار المصنف الاول واحتج عليه بان ورود صيغه الامر بعد الحظر للاباحه غالب في الشرع على ورودها
بعد الحظر للوجوب مثل قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا وقوله تعالى فاذا قضيت الصلاه فانتشروا والقايلون
بان وروده بعد الحظر للوجوب احتجوا بان مطلق الامر للوجوب ووروده بعد الحظر لا يكون مانعا للوجوب لانه لو كان
مانعا للوجوب لمنع من التصريح بالوجوب والتالي باطل لانه يجوز ان يقول الشارع مثلا بعد حظر القتال في الاشهر الحرم اوجبت
عليكم القتال واذا تحقق الموجب للوجوب وانتفى المانع لزم الوجوب عملا بالموجب السالم عن معارضه المانع اجاب
المصنف بان ورود هذه الصيغه بعد الحظر اذا كان مانعا للوجوب لم يلزم ان يكون مانعا من التصريح بالوجوب فانه يجوز
ان يكون مانعا للوجوب ظاهرا ويجوز التصريح بالوجوب لان التصريح قد يكون بخلاف الظاهر اصل مسله القضا بامر
جديد وبعض الفقها بالاول لنا لو وجب به لاقتضاه وصم يوم الخميس لا يقتضي يوم الجمعه وايضا لو اقتضاه لكان ادا وكانا
سوا شرح الامر اذا ورد بشي معين فلا يخ اما ان يقدر بوقت او لا فان لم يقدر بوقت فعند من يقول
ان الامر للفور فهو كالمقدر بوقت وعند من لا يقول بالفور لا يختص بوقت دون وقت ولم يتصور قضاوه بل يكون
الفعل واجبا عليه حتى ياتي به واما اذا قدر بوقت فقد اختلفوا في ان القضا واجب بالامر الاول المقتضي للادا
او بامر اخر جديد والمختار ان وجوب القضا بامر جديد وذهب بعض الفقها الى ان وجوب القضا بالامر الاول واحتج
المصنف على المختار بثلثه وجوه الاول ان القضا لو وجب بالامر الاول لكان الامر الاول مقتضيا للقضا
على معنى ان الامر الاول يتناول وجوب القضا والتالي باطل لان قول القايل صم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم الجمعه
لا بطريق المنطوق ولا بطريق المفهوم الثاني لو كان الامر الاول المقدر بوقت معين اقتضى وجوب الفعل
بعد ذلك الوقت المقدر لكان ادا لانه يكون وقوع الفعل في الزمان الثاني كوقوعه في الزمان الاول من حيث ان كل
واحد منهما مقتضى الامر ووقوعه في الزمان الاول ادا فكذا وقوعه في الثاني والتالي باطل بالاتفاق
الثالث لو كان وجوب القضا بالامر الاول لكان وقوع الفعل في الزمان الاول مساويا لوقوعه في الزمان
الثاني لان المقتضي واحد والتالي باطل لان المكلف ياثم بالتاخير قصدا اصل قالوا الزمان ظرف
فاختلاله لا يوثر في السقوط رد بان الكلام في مقيد لو قدم لم يصح قالوا كاجل الدين رد بالمنع وبما تقدم قالوا فيكون
ادا قلنا سمي قضا لانه يجب استدراكا لما فات شرح احتج القايلون بان الامر الاول يقتضي وجوب القضا
بثلثه وجوه الاول ان الزمان المقدر ظرف للمامور به والظرف لا يكون مطلوبا بالامر لان المطلوب بالامر لا بد
وان يكون مقدورا للمكلف والظرف لا يكون مقدورا له وكل ما لا يكون مطلوبا بالامر فاختلاله لا يوثر في
سقوط التكليف اجاب بان الكلام في امر مقيد لو قدم الاتيان به على وقته المقدر لم يصح فوقوعه
في الوقت الاول مقدور ومطلوب للمكلف فيكون اختلاله في وقته الاول موثرا في سقوط التكليف
به الثاني الزمان المقدر للمامور به الذي هو حق الله كاجل الدين الذي هو حق الادمي فلا يسقط المامور به بفوات
الاجل ورد بمنع ان الزمان المقدر للمامور به

كاجل الدين وذلك لان مخرج المامور به عن وقته ياثم ومخرج الدين عن الاجل لا ياثم وايضا يجوز ادا
الدين قبل الاجل ولا يصح تقديم المامور به على وقته المقدر الثالث لو كان القضا بامر جديد لكان
ادا كالاول والتالي باطل اجاب بانه سمي قضا لانه وجب استدراكا لما فات اصل مسله
الامر بالامر بالشي ليس امرا بالشي لنا لو كان لكان مر عبدك بكذا تعديا ولكان يناقض قولك للعبد لا تفعل
شرح اختلفوا في ان الشارع اذا امر احدا ان يامر غيره بفعل مثل امر النبي عليه السلام لولي الصبي بان
يامره بالصلاه بعد استكمال سبع سنين هل يكون امرا لذلك الغير بذلك الفعل ام لا المختار عند المصنف انه لا يكون
امرا لذلك الغير واحتج عليه بوجهين احدهما لو كان الامر بالامر بالشي امرا بذلك الشي لكان قولك للسيد مر عبدك
بكذا تعديا والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمه انه ح يكون امر العبد بغير اذن السيد والامر لعبد
الغير بغير اذنه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيكون تعديا الثاني لو كان الامر بالامر بالشي امرا بذلك الشي لكان
قولك للسيد مر عبدك بكذا مناقضا لقولك لا تفعل كذا والتالي باطل بيان الملازمه انه ح يكون قولك للسيد مر عبدك
بكذا كقولك للعبد افعل كذا فيكون مناقضا لقولك للعبد لا تفعل اصل قالوا فهم ذلك من امر الله ورسوله
ومن قول الملك لوزيره قل لفلان افعل قلنا للعلم بانه مبلغ شرح القايلون بان الامر بالامر بالشي امر بذلك
الشي قالوا اذا امر الله رسوله بان يامرنا بالشي نفهم كوننا مامورين بذلك الامر وكذا اذا امر الرسول واحدا ان يامر الناس
بكذا فهم كون الناس مامورين بذلك الامر وكذا قول الملك لوزيره قل لفلان افعل كذا فانه يفهم كون ذلك الشخص مامورا
بذلك الامر اجاب بان في هذه الصور انما فهم ذلك للعلم بان المامور بالامر مبلغ للامر اصل مسله
اذا امر بفعل مطلق فالمطلوب الفعل الممكن المطابق للماهيه لنا ان الماهيه تستحيل وجودها في الاعيان لما يلزم
من تعددها فيكون كليا جزئيا وهو مح شرح الفعل اذا اعتبر ماهيته بشرط ان لا يكون معه شي من المشخصات
سمي المجرد والماهيه بشرط لا شي وهو غير موجود في الخارج واذا اعتبر ماهيته من حيث هي هي من غير اعتبار
ان يكون معه شي او لا سمي المطلق والماهيه لا بشرط شي وهو موجود في الخارج لانه جزء الموجود في الخارج وجزء
الموجود موجود وان اعتبر ماهيته من حيث يلحقها المشخصات سمي جزئيا ولا شك في وجوده اذا عرفت
هذا فنقول اختلفوا في ان الامر بفعل مطلق هل يكون المطلوب منه ماهيه الفعل من حيث هي هي او واحد
من جزئياته واختار المصنف ان المطلوب من الامر بالفعل المطلق واحد من جزئياته واحتج عليه بان الماهيه
من حيث هي مستحيل وجودها في الخارج لان الماهيه من حيث هي هي يلزمها التعدد اي يلزمها الاشتراك بين كثيرين فيكون
كليا والموجود في الخارج يلزمه التشخص فيكون جزئيا فلو كان الماهيه موجوده في الخارج يلزم ان يكون كليا جزئيا
معا في الخارج وهو مح وكل ما يستحيل وجوده في الخارج لا يكون مطلوبا وللقايل ان يقول لا نسلم ان الماهيه من حيث
هي هي يلزمها التعدد وذلك لانه لو استلزم الماهيه من حيث هي التعدد امتنع عروض التشخص لها وليس كذلك
بل الماهيه من حيث هي لا تقتضي التعدد ولا الوحده اصل قالوا المطلوب مطلق والجزئي مقيد فالمشترك
هو المطلوب قلنا تستحيل بما ذكرناه شرح القايلون بان المطلوب من الامر بفعل مطلق هو ماهيه
الفعل من حيث هي قالوا المطلوب فعل مطلق ولا شي من الجزئي بفعل مطلق لان الجزئي مقيد بالمشخصات فلا شي
من المطلوب بجزئي وينعكس الى قولنا لا شي من الجزئي بمطلوب فيلزم ان يكون الفعل المشترك هو المطلوب اجاب
بانه يستحيل وجود الفعل المشترك لما ذكرنا فلا يكون مطلوبا وللقايل ان يقول الخصم لم يقل ان الماهيه بشرط
الاشتراك هي المطلوب بل الماهيه من حيث هي معروضه للاشتراك هي المطلوبه ولا يستحيل وجود الماهيه
المعروضه للاشتراك في الخارج والحق ان الماهيه من حيث هي لا توجد في الخارج الا في واحد من جزئياته فيكون
الماهيه من حيث هي مطلوبه بالقصد الاول والجزئي مقصوده بالقصد الثاني اصل مسله الامران
المتعاقبان بمتماثلين ولا مانع عادة من التكرار من تعريف او غيره والثاني غير معطوف مثل صل ركعتين صل
ركعتين قيل معمول بهما وقيل بالتاكيد وقيل بالوقف الاول فايده التاسيس

الطهر فكان اولي الثاني اشهر من التاكيد ويلزم من العمل مخالفه براءه الذمه وفي المعطوف العمل ارجح فان ترجح التاكيد بعادي قدم الارجح والا فالوقف **شرح** اذا ورد امر عقيب امر فلا يخلو اما ان يختلف متعلقاهما او يتماثلا فان اختلفا وامكن الجمع بينهما عمل بهما مثل صم هذا اليوم وصل ركعتين وان لم يمكن الجمع بينهما فعند من لا يجوز التكليف بالمحال لتسجيل وقوعهما وعند من يجوزه لا تسجيل وان تماثل متعلقاهما فلا يخلو من ان يمنع مانع من التكرار من جهه عاده الاستعمال كتعريف الثاني بلام العهد مثل اعط درهما اعط الدرهم او غيرها او التعريف مثل قول السيد لعبده اسقني ماء اسقني ماء او لا يمنع مانع فان كان الاول يكون الثاني تاكيدا للاول وان كان الثاني فلا يخلو من ان يكون الثاني معطوفا على الاول او غير معطوف فان كان الثاني غير معطوف مثل قول الشارع صل ركعتين صل ركعتين فقد اختلفوا فيه فقيل معمول بهما وقيل الثاني تاكيد للاول وقيل الوقف حجه المذهب الاول ان الامر الثاني لا بد وان يكون له فايده وهي اما التاسيس اي جعله شرعا غير الاول واما التاكيد والتاسيس اظهر لان فايده التاسيس اكثر من فايده التاكيد وحمل امر الشرع على ما فايدته اكثر اظهر واذا كان التاسيس اظهر كان اولى حجه المذهب الثاني ان العمل بهما يوجب مخالفه براءه الذمه التي هي الاصل ولا يجوز الا عاق مخالفه الاصل الا بدليل قطعي او ظاهر والامر الثاني الوارد عقيب الامر الاول ليس بقطعي في العمل به لاحتمال التاكيد ولا بظاهر لان التاكيد لكونه كثير الاستعمال في مثل هذه الصور لا يكون مرجوحا هذا اذا كان الامر الثاني غير معطوف على الاول اما اذا كان معطوفا على الاول مثل صل ركعتين وصل ركعتين فالعمل بهما ارجح من التاكيد ان لم يمنع مانع عادي من التغاير بين الامرين كما في المثال المذكور وانما كان العمل بهما ارجح لان العطف يقتضي التغاير واما اذا منع مانع عادي من التغاير مثل قول السيد لعبده اسقني ماء واسقني ماء فانه يعمل بالارجح من العاده المانعه للتغاير والعطف المقتضي له وفي المثال المذكور العمل بهما ارجح من التاكيد لان العاده والعطف تعارضا وبقي فايده التاسيس سالمه عن المعارض والا اي وان لم يكن واحد من العمل والتاكيد راجحا على الاخر مثل اسقني ماء واسقني الماء فالوقف بين حمل الثاني على التاكيد او على التاسيس لان العاده والتعريف في مقابله التاسيس والعطف فلا مرجح لاحدهما على الاخر

اصل النهي اقتضاء كف عن فعل على جهه الاستعلاء وما قيل في حد الامر من مزيف وغيره فقد قيل مقابله في حد النهي والكلام في صيغته والخلاف في ظهور الحظر لا الكراهه وبالعكس او مشترك او موقوفه كما تقدم وحكمه التكرار والفور وفي تقدم الوجوب قرينه نقل الاستاذ الاجماع وتوقف الامام وله مسايل مختصه **شرح** لما فرغ من مباحث الامر شرع في النهي وعرفه بانه اقتضاء كف عن فعل على جهه الاستعلاء فقوله كف عن فعل احترز به عن الامر وقوله على جهه الاستعلاء احترز به عن الدعا والالتماس وكل ما قيل في حد الامر من مزيف ومختار فقد قيل مقابله في النهي والكلام في ان النهي هل يكون له صيغه خاصه ام لا كالكلام في الامر والخلاف في ان النهي ظاهر في الحظر والكراهه او ظاهر في الكراهه دون الحظر او صيغه مشتركه بينهما او موقوفه كما تقدم في الامر وحكم النهي التكرار والفور وتقدم الوجوب على النهي لا يمنع كون النهي للحظر بل تقدم الوجوب على النهي قرينه تفيد الحظر نقل الاستاذ الاجماع على ان تقدم الوجوب قرينه تفيد الحظر وتوقف امام الحرمين في افاده النهي الحظر اذا تقدم الوجوب وللنهي مسايل مختصه

اصل مسئله النهي عن الشي لعينه يدل على الفساد شرعا لا لغه وثالثها في الاجزا لا السببيه لنا ان العلما لم يزالوا يستدلون على فساده بالنهي في الربويات والانكحه وغيرها وايضا لو لم يفسد لزم من نفيه حكمه النهي ومن ثبوته حكمه الصحه واللازم باطل لانهما في التساوي ومرجوحيه النهي يمنع النهي لخلوه عن الحكمه وفي رجحان النهي يمنع الصحه لذلك **شرح** النهي عن الشي لا يخلو من ان يكون لعينه او لما يقارنه فان كان لما يقارنه لا يدل على فساد المنهي عنه عند الجمهور خلافا للحنابله وان كان النهي عن الشي لعينه فقد اختلفوا فيه على ثلاثه مذاهب الاول انه يدل على الفساد مطلقا وقد افترق القايلون به فرقتين فذهب طايفه الى انه يدل على الفساد شرعا لا لغه سوا كان في العبادات او في المعاملات

واخرى الى انه يدل على الفساد في العبادات والمعاملات لغه وثانيها انه لا يدل على الفساد مطلقا وقد افترق القايلون به فرقتين فذهب طايفه الى انه لا يدل على الصحه واخرى الى انه يدل على الصحه وثالثها انه يدل على الفساد شرعا في الاجزاء اي العبادات ولا يدل على الفساد في السببيه اي المعاملات واختار المصنف المذهب الاول واحتج على الجز السلبي منه وهو انه لا يدل على الفساد فيهما لغه بان فساد المنهي عنه سوا كان عباده او معامله عباره عن سلب احكامه فلو دل النهي عن الشي على فساده لغه لكان في اللفظ ما يدل لغه على سلب احكام المنهي عنه لكن ليس في اللفظ ما يدل لغه على سلب احكام المنهي عنه لان معنى النهي في اللغه اقتضا الامتناع عن الفعل وسلب الاحكام لا يكون عينه ولا جزوه ولا لازما له من حيث اللغه لانه لو قال واحد لا تبع غلامك فانك لو بعته ثبت حكم البيع وهو ثبوت الملك للمشتري لم يكن مخطيا لغه فلو كان سلب الحكم لازما لمعنى النهي لغه واحتج على الجز الثبوتي من مذهبه وهو انه يدل على الفساد فيهما شرعا بوجهين الاول ان العلما من المتقدمين والمتاخرين لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي في الربويات وفي الانكحه وفي غيرها من العبادات ولم ينكر عليهم فيكون ذلك اجماعا منهم على انه يدل على الفساد الثاني انه لو لم يدل النهي عن الفساد شرعا لزم ان يكون لنفي المنهي عنه حكمه يستدعي النهي ولثبوت المنهي عنه ايضا حكمه تستدعي صحه المنهي واللازم باطل لان حكمه الصحه وحكمه النهي ان تساويا امتنع النهي لخلوه عن الحكمه وان ترجح حكمه الصحه امتنع النهي ايضا لذلك وان ترجح حكمه النهي امتنع الصحه لخلوه عن حكمه الصحه **اصل** اللغه لم ترد الفسا واجيب لفهمهم شرعا لما تقدم قالوا الامر يقتضي الصحه والنهي نقيضه فيقتضي نقيضها واجيب بانه لا يقتضيها لغه ولو سلم فلا يلزم اختلاف احكام المتقابلات ولو سلم فانما يلزم ان لا يكون للصحه لا ان يقتضي الفساد **شرح** القايلون بان النهي عن الشي يدل على فساده لغه احتجوا بوجهين الاول ان العلما من المتقدمين والمتاخرين لم يزالوا يستدلون بالنهي على الفساد لغه ويقررونه كما تقدم اجاب بانا لا نسلم انهم استدلوا بالنهي على الفساد لغه فان دلاله النهي على الفساد بل الدلاله على الفساد شرعا كما تقدم الثاني الامر يقتضي الصحه والنهي نقيض الامر فلا بد وان يقتضي نقيض الصحه وهو الفساد لان حكم احد المتقابلين لا بد وان يكون مقابلا لحكم الاخر اجاب بانا لا نسلم ان الامر يقتضي الصحه لغه ولئن سلم فلا نسلم انه يلزم ان يكون النهي مقتضيا للفساد قوله لان احكام المتقابلات يجب ان تكون متقابله قلنا لا نسلم فان المتقابلات يجوز اشتراكها في حكم واحد ولئن سلمنا لزوم اختلاف احكام المتقابلات فانما يلزم ان لا يكون النهي مقتضيا للصحه لا ان يكون مقتضيا للفساد لان عدم اقتضا الصحه لا يستلزم اقتضا عدم الصحه

اصل النافي لو دل لناقض تصريح الصحه ونهيتك عن الربا لعينه ويملك به واجيب بالمنع بما سبق **شرح** النافي للدلاله النهي عن الشي على فساده لغه وشرعا احتج بانه لو دل النهي على الفساد لغه وشرعا لناقض تصريح صحه المنهي عنه لغه او شرعا والتالي باطل لان الشارع لو قال نهيتك عن الربا لعينه ولو فعلت ثبت الملك صح هذا من غير تناقض بحسب اللغه او الشرع اجاب بالمنع بما سبق وهو منع لزوم التناقض فان التصريح اقوى من الظاهر بمعنى الفساد لانه ظاهر فلا يلزم التناقض **اصل** القايل يدل على الصحه لو لم يدل لكان المنهي عنه غير شرعي والشرعي الصحيح كصوم يوم النحر والصلاه في الاوقات المكروهه واجيب بان الشرعي ليس معناه المعتبر لغو له دعي الصلاه وللزوم دخول الوضوء وغيره في مسمى الصلاه قالوا لو كان ممتنعا لم يمنع اجيب بان المنع للنهي وبالنقض بمثل ولا تنكحوا ودعي الصلاه قولهم ان الممتنع لا يمنع ثم هو متعذر في الحايض **شرح** القايل بان النهي عن الشي يدل على صحه المنهي عنه شرعا احتج بوجهين الاول انه لو لم يدل النهي على صحه المنهي عنه شرعا لكان المنهي عنه غير شرعي والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمه انه لو كان المنهي عنه شرعيا لكان صحيحا اذ الشرعي هو الصحيح المعتبر في نظر الشرع فيلزم ان لا يكون صحيحا معتبرا في نظر الشرع لا يكون شرعيا كصوم يوم النحر والصلاه في الاوقات المكروهه فانهما لم يكونا صحيحين معتبرين في نظر الشرع لم يكونا شرعيين اجاب بان الشرعي ليس معناه هو المعتبر في نظر الشرع فان الشرعي قد يكون صحيحا وقد يكون فاسدا والدليل على ان الشرعي ليس هو الصحيح المعتبر في نظر الشرع قوله عليه السلام للحايض دعي الصلاه ايام اقرائك فان الصلاه المامور بتركها هي الصلاه الشرعيه لان اللغويه لا يؤمر بتركها والصلاه المامور بتركها فاسده غير معتبره في نظر الشرع وايضا لو كان الشرعي هو الصحيح المعتبر في نظر الشرع لزم دخول الوضوء وغيره من شرايط الصلاه في مسمى الصلاه الشرعيه لان صحه الصلاه انما تكون عند اجتماع شرايطها الثاني لو لم يكن المنهي عنه الشرعي صحيحا لكان ممتنعا

ولو كان ممتنعا لم يمنع عنه لان الممتنع غير مقدور وغير المقدور لا نهي عنه اذ لا فايده فيه فيلزم من الشرطية
انه لو لم يكن المنهي عنه الشرعي صحيحا لم يمنع عنه والتالي باطل بالضروره احاب عنه بان الامتناع لاجل
النهي لا لذات المنهي عنه فان النهي تعلق به حين كان ممكنا والممتنع انما لم يكن امتناعه بسبب المنع منه وايضا قولهم
الممتنع لا يمنع منقوض بقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات وقوله عليه السلام دعي الصلاه فان نكاح المشركات
وصلاة الحايض ممتنعان وقد منعا فان قيل النكاح والصلاه في الصورتين يحملان على اللغوي احيب
بان حملهما على اللغوي يوقعهم في مخالفة ان الممتنع لا يمنع وذلك لان النكاح اللغوي الذي هو الوطي ممتنع في الشرع فلو كان
الممتنع قد منع فلا يجوز حمله على اللغوي ثم لو صح حمل النكاح على اللغوي يتعذر حمل الصلاه على اللغوي في الحايض وذلك
لان مفهوم الصلاه اللغوي الدعا ولم يمنع الحايض عنه اصل مسلة النهي عن الشي لوصفه للاطلاق للا اثر وقال
الشافعي رحمه الله يضاد وجوب اصله يعني ظاهرا والا ورد نهي الكراهه وقال ابو حنيفه رحمه الله يدل على فساد الوصف
لا المنهي عنه لنا استدلال العلما على تحريم صوم يوم العيد بنحوه وبما تقدم من المعنى شرح اختلفوا في ان النهي عن
الشي لوصفه لا لعينه هل يدل على فساد المنهي عنه ام لا والمختار عند المصنف ان النهي عن الشي لوصفه كالنهي عن الشي لعينه
اي يدل على فساد المنهي عنه شرعا لا لغه وذهب الاكثرون الى انه لا يدل على فساد المنهي عنه شرعا وقال
الشافعي النهي عن الشي لوصفه يضاد وجوب اصله وقال المصنف اراد الشافعي رحمه الله انه يضاد وجوب الاصل ظاهرا
لا قطعا لانه لو لم يقيد بذلك لورد على الشافعي نهي الكراهه كالنهي عن الصلاه في الاماكن المكروهه فانه يلزم ح ان يكون
مضادا لوجوب الاصل وليس كذلك والا لم يكن الاصل صحيحا والتالي باطل بالاتفاق اما اذا قيد بذلك لم يلزم ان
يكون النهي عن الصلاه في الاماكن المكروهه مضادا لوجوب الاصل لجواز ترك الظاهر لدليل راجح وقال ابو حنيفه رحمه
الله النهي عن الشي لوصفه يدل على فساد الوصف دون الاصل المنهي عنه فالنهي عن بيع البر بالبر متفاضلا يوجب فساد
وصف التفاضل ولا يوجب فساد اصل البيع والمنهي باصله ووصفه يكون باطلا عنده كبيع الملاقيح والمنهي لوصفه
دون اصله فاسدا كالربوا فالاول منهي عنه لا باصله ولا بوصفه يكون صحيحا واحتج المصنف على ان النهي
عن الشي لوصفه يدل شرعا على فساد المنهي عنه بان استدلال العلما على تحريم صوم يوم العيد بنحوه اي بقوله النهي عن
الشي لوصفه من غير نكير يدل على ان الاجماع منعقد على ان النهي عن الشي لوصفه يدل على الفساد واحتج ايضا بما
تقدم وهو الدليل المذكور في المنهي عنه لعينه وهو انه لو لم يدل النهي على فساد المنهي عنه لزم ان يكون لنفيه حكمه
ولثبوته حكمه وتعذيره كما مر اصل قالوا لو دل لناقض تصريح الصحه وطلاق الحايض وذبح ملك الغير معتبر واجيب
بانه ظاهر فيه وما خولف فبدليل صرف النهي عنه شرح القايلون بان النهي عن الشي لوصفه لا يدل على الفساد
شرعا قالوا لو دل على الفساد شرعا لناقض تصريح الصحه والتالي باطل فان الشارع لو قال لا تصل في المكان المعين
وان صليت فيه صحت صلاتك لم تكن قوله وان صليت فيه صحت صلاتك مناقضا لقوله لا تصل فيه وايضا لو كان
النهي عن الشي لوصفه دالا شرعا على فساد المنهي عنه لما صح طلاق الحايض وذبح ملك الغير بغير اذن المالك لان النهي
عنهما للوصف والتالي باطل فان طلاق الحايض وذبح ملك الغير بدونه معتبر شرعا اجاب بكون الاول بان الدليل على
الفساد شرعا ظاهر ليس بقطعي والتصريح بالصحه اقوى منه والظاهر قد يعدل عنه لدليل اقوى وان ما خولف في الصور
المذكوره للظاهر لدليل راجح يصرف النهي عما هو الظاهر اصل مسله النهي يقتضي الدوام ظاهرا لانه
استدلال العلما مع اختلاف الاوقات قالوا نهيت الحايض عن الصلاه والصوم قلنا لانه مقيد شرح
احتلفوا ان النهي هل يقتضي دوام الانتها عن المنهي عنه ام لا واختار المصنف انه يقتضي الدوام ظاهرا
واحتج عليه بان علما الاعصار مع اختلاف الاوقات لم يزالوا يستدلون بالنهي على دوام الانتها من غير
ان يكونوا ينكرون ذلك فكان اجماعا على انه يقتضي الدوام وذهب بعض الاصوليين الى انه لا يقتضي الدوام واحتج
عليه بانه اي بعض نهيت الحايض عن الصوم والصلاه مع ان النهي عنهما لا يقتضي الدوام وح يلزم انه لا يقتضي
النهي الدوام في صوره والا يلزم الاشتراك والمجاز وهما خلاف الاصل اجاب بان نهي الحايض عن الصوم
والصلاه مقيد بالحيض لقوله عليه السلام

دعي

دعي الصلاه ايام اقرائك فلهذا لم يفد الدوام فيكون حمل النهي على عدم الدوام مجازا والمجاز
وان كان خلاف الاصل الا انه يصار اليه بدليل وقد يكون الدليل ههنا
وهو التقييد وصلى الله على سيدنا محمد واله وصحبه وسلم

فصل العام والخاص ابو الحسين العام اللفظ المستغرق لما يصلح له وليس بمانع لان نحو عشرة
ونحو ضرب زيد عمرا يدخل فيه الغزالي اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا
وليس بجامع لخروج المعدوم والمستحيل لان مدلولهما ليس بشيء والموصولات لانها ليست بلفظ واحد
ولا مانع لان كل مثنى يدخل فيه ولان كل معهود ونكرة يدخل فيه وقد يلتزم هذين والاولى ما دل على
مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربة فقوله اشتركت فيه ليخرج نحو عشرة ومطلقا
ليخرج المعهودين وضربة ليخرج نحو رجل والخاص بخلافه شرح عرف ابو الحسين العام بانه اللفظ المستغرق
لما يصلح له فقوله اللفظ كالجنس يتناول العام وغيره وقوله المستغرق لما يصلح له احتراز عن النكرات في
الاثبات وزيفه المصنف بانه ليس بمانع اذ يدخل فيه نحو عشرة وهو كل ما كان من اسماء الاعداد لانه اللفظ
المستغرق لما يصلح له وليس بعام ولانه يدخل فيه نحو ضرب زيد عمرا وهو الفعل المتعدي الى مفعول واحد او الى المفعولين
فصاعدا اذا ذكر معه جميع ما يقتضيه من الفاعل والمفعول لانه يصدق عليه انه اللفظ المستغرق لما يصلح له وليس
بعام ولقائل ان يقول اراد ابو الحسين بقوله ما يصلح افراد مسمى اللفظ لا اجزاؤه وحينئذ لم يدخل نحو
عشرة في حد العام لان عشرة لم يستغرق ما يصلح له وهو افراد العشرة ولعل المصنف فسر قوله ما
يصلح له باجزاء المسمى لا بجزئياته فحينئذ يكون العشرة مستغرقة لجميع اجزائها التي هي الوحدات ولقائل ان يقول
ايضا ان ضرب زيد عمرا لا يخلو اما ان يكون مستغرقا لجميع ما يصلح له من افراد ضرب زيد عمرا او لا فان كان صالحا
فلا نسلم انه ليس بعام وان لم يصلح فلا نسلم دخوله في التعريف وعرفه الغزالي بانه اللفظ الواحد الدال من جهة
واحدة على شيئين فصاعدا واحترز بقوله من جهة واحدة عن مثل ضرب زيد عمرا فانه وقد دل على شيئين ولكن
لا بلفظ واحد بل بلفظين او لا من جهة واحدة بل من جهتين وذكر احدهما اعني ~~...~~ الاخر الواحد او الجهة
الواحدة يغني عن ذكر الاخر وقوله على شيئين فصاعدا احترز به عن مثل رجل وزيد وهذا التعريف ليس
بجامع لخروج المعدوم والمستحيل عنه لان مدلولهما لا يصدق عليه الشيء لان المعدوم والمستحيل ليس شيئا عند
الغزالي ولخروج الموصولات لانها ليست بلفظ واحد لانها لا تتم الا بصلاتها ولا مانع لان كل مثنى نحو رجلين
يدخل في هذا التعريف ولان كل معهود كالرجال المعهودين وكل نكرة نحو رجال يدخل فيه مع انها ليست بعام
وقد يلتزم الغزالي دخول هذين اعني كل معهود وكل نكرة في التعريف ويمنع انهما ليسا بعامين ولقائل
ان يقول لا نم دخول المثنى في هذا التعريف فانه لا يدل على شيئين فصاعدا ثم قال المصنف والاولى ان يعرف
العام بانه ما دل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربة وانما قال مسميات ليدخل فيه المعدوم
والمستحيل لان مدلولهما وان لم يكن شيئا لكنه يكون مسمى وانما اختار صيغة الجمع ليخرج عنه المثنى والمفرد الذي

يدل

يدل على مسمى واحد نحو زيد وانما قال اشتركت فيه ليخرج عنه كل ما كان من اسماء الاعداد نحو عشرة فانها وان دلت
على مسميات وهي اجزاؤها لكن لا باعتبار امر اشتركت فيه الاجزاء فان المعنى الكلي للعشرة لا يصدق
على الاحاد التي هي اجزاؤها وانما قال مطلقا ليخرج عنه المعهودين نحو الرجال فان دلالته على مسمياته
لا مطلقا بل بقيد كونها معهودة وانما قال ضربة اي دفعة ليخرج عنه النكرة نحو رجل ورجال فانهما وان
دلا على مسميات لكن لا دفعة بل على سبيل البدل والخاص بخلاف العام اي الخاص هو ما دل لا على مسميات
باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربة فصل مسئلة العموم من عوارض الالفاظ حقيقة واما في المعاني فثالثها
الصحيح لنا لنا ان العموم حقيقة في شمول امر لمتعدد وهو في المعاني كعموم المطر والخصب ولذلك قيل عم المطر
والخصب ونحوه وكذلك المعنى الكلي لشموله الجزئيات ومن ثم قيل العام ما لا يمنع تصوره من الشركة فان قيل المراد
امر واحد شامل وعموم المطر ونحوه ليس كذلك قلنا ليس العموم بهذا الشرط لغة وايضا فان ذلك ثابت في عموم
الصوت والامر والنهي والمعنى الكلي شرح اتفق العلماء على ان العموم من عوارض الالفاظ حقيقة واما عروضه
للمعاني فقد اختلفوا فيه على ثلثة مذاهب الاول انه لا يكون من عوارض المعاني لا حقيقة ولا مجازا الثاني
انه من عوارض المعاني مجازا لا حقيقة والثالثها وهو الصحيح عند المصنف انه من عوارض المعاني حقيقة
واليه اشار بقوله والثالثها الصحيح لذلك والدليل عليه ان العموم في اللغة حقيقة هو شمول امر لمتعدد وهذا
المعنى كما يعرض للفظ يعرض للمعاني وكما يعرض حقيقة في اللفظ يكون حقيقة في المعنى كعموم المطر والخصب ونحوه
ولذلك قيل عم المطر وعم الخصب ولذلك يعرض العموم حقيقة للمعنى الكلي لشموله الجزئيات ولهذا اي ولاجل ان العموم
يعرض للمعنى الكلي فسر العام بما فسر الكلي به وهو ما لا يمنع تصوره من الشركة فان قيل العموم الذي يعرض للمعاني
ليس هو المتنازع فيه لان العموم الذي هو المتنازع فيه شمول امر واحد لافراد متعددة كشمول الرجال
الدال هو امر واحد لمراتب العدد وعموم المطر ونحوه ليس كذلك فانه لا يكون امرا واحدا شاملا الاطراف
والاكناف بل حصل كل جزء من اجزاء المطر في جزء من اجزاء الارض اجيب بان العموم بحسب
اللغة لا يكون مشروطا بان يكون امرا واحدا شاملا لافراد متعددة بل العموم بحسب اللغة شرطه ان
يكون امر يشمل متعددا سواء كان المتعدد افراده او لا وهذا المعنى من عوارض المعاني ولئن سلم
ان عموم المطر لا يكون باعتبار امر واحد يشمل المتعدد فعموم الصوت باعتبار واحد شامل للاصوات
المتعددة الحاصلة للسامعين وكذا عموم الامر والنهي فانه باعتبار امر واحد وهو الطلب الشامل لكل
طلب تعلق بكل واحد من المامورين وكذا المعنى الكلي فان عمومه باعتبار امر واحد شامل لافراده
فصل مسئلة الشافعي والمحققون للعموم صيغة والخلاف في عمومها وخصوصها كما في الامر وقيل
مشتركة وقيل بالوقف في الاخبار لا الامر والنهي والوقف اما على معنى لا ندري واما نعلم انه وضع
ولا ندري احقيقة ام مجاز وهي اسماء الشروط والاستفهام والموصولات والجموع المعرفة
تعريف جنس والمضافة واسم الجنس كذلك والنكرة في النفي لنا القطع في لا تضرب احدا

والفقها ترى العلما يستدلون بمثل السارق والسارقة والزانية والزاني يوصيكم الله في اولادكم وباحتجاج
عمر في قتال ابي بكر مانعي الزكاة امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وبقوله الائمة من قريش
ونحن معاشر الانبيا لا نورث وشاع وذاع ولم ينكره احد قولهم انه بالقراين يودي الى ان لا يثبت للفظ
مدلول ظاهر ابدا والاتفاق فيمن دخل داري فهو حر او طالق انه يعم شرح اختلف العلما في انه
هل يكون للعموم صيغة ام لا اعني عمومها وخصوصها اي في ان الصيغ المستعملة للعموم هل هي خاصة
بالعموم او عامة له ولغيره فالخلاف في الامرين انه هل يكون له صيغة مخصوصة به ام لا فذهب الشافعي
والمحققون الى ان للعموم صيغة مخصوصة اي يستعمل في العموم بطريق الحقيقة واستعمالها في غيره بطريق
المجاز وقيل بالوقف في الاخبار لا في الامر والنهي ثم الوقف يحتمل معنيين احدهما انه لا ندري وضع هذه
الصيغ للعموم وثانيهما انا ندري وضعها للعموم ولكن لا نعلم انها حقيقة في العموم او مجاز والصيغ المستعملة
في العموم هي اسما الشروط مثل من دخل داري فهو حر او طالق والاستفهام نحو من جاءك والموصولات
كالذي والتي وما ومن والجموع المعرفة تعريف جنس سواء كان جمع مذكر او مونث سالم او مكسر جمع قلة
او كثرة والجموع المضافة واسم الجنس المعرف بتعريف الجنس والنكرة في سياق النفي واحتج المصنف
على ان النكرة في سياق النفي عام حقيقة لانا نقطع بان قول السيد لعبده لا تضرب احدا عام و
الاصل الحقيقة واحتج ايضا على ان المفرد المعرف بلام الجنس والجمع المضاف عام حقيقة بان العلما
لم يزالوا يستدلون على العموم بمثل السارق والسارقة ومثل الزانية والزاني ومثل يوصيكم الله في اولادكم
وشاع استدلالهم بها على العموم وذاع ولم ينكر عليهم احد فيكون ذلك اجماعا على ان المفرد المعرف بلام
الجنس والجمع المضاف عام حقيقة واحتج ايضا على ان الجمع المعرف بلام الجنس عام حقيقة بان
عمر احتج في قتال ابي بكر مانعي الزكاة بقوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله
على عدم جواز القتال ولم ينكر عليه احد من الصحابة بل عدل ابو بكر الى الاستثنا وهو قوله عليه السلام الا
بحقها والزكاة من حقها فلو لم يكن الجمع المعرف بلام الجنس عاما لما جاز استدلال عمر به على عدم جواز
القتال ولم يعدل ابو بكر الى الاستثنا وبان ابا بكر احتج حين طلب الانصار الامامة بقوله عليه السلام
الائمة من قريش واحتج ايضا حين طلبت فاطمة ميراث الرسول عليه السلام بقوله نحن معاشر الانبيا لا
نورث ما تركناه صدقة ولم ينكر عليه احد هذه الاحتجاجات وشاع وذاع فيكون اجماعا على
ان الجمع المعرف بلام الجنس والجمع المضاف عام فان قيل لا نم ان فهم العموم من هذه الصور من ظاهر اللفظ
بل فهموه من القراين اجيب بان تجويز الفهم في هذه الصور بالقراين يودي الى ان لا يثبت للفظ مدلول
ظاهر اذ ما من لفظ ظاهر الا ويجوز ان يقال انما فهم مدلوله بسبب القرينة لا بدلالة اللفظ عليه واحتج
ايضا على ان اسما الشروط عامة بان الاجماع منعقد على ان من قال من دخل داري من عبيدي
فهو حر ومن دخل داري من نسائي فهي طالق عام قص واستدل بانه معنى ظاهر محتاج الى التعبير
عنه لغيره واجيب قد يستغنى بالمجاز والمشترك شرح واستدل على ان للعموم صيغة تخصه

بان العموم

بان العموم معنى ظاهر يحتاج الى التعبير عنه كساير المعاني الظاهرة فيكون المقتضي لوضع اللفظ
متحققا والمانع غير متحقق فيجب ان يوضع اللفظ له اجاب بان الاحتياج الى التعبير لا يقتضي ان يكون
له لفظ منفرد على طريق الحقيقة فانه قد يجوز ان يستغنى عنه بالمجاز وباللفظ المشترك قص
الخصوص متيقن فجعله له حقيقة اولى رد بانه اثبات لغة بالترجيح وبان العموم احوط فكان اولى
قالوا لا عام الا مخصص فيظهر انها للاغلب رد بان احتياج تخصيصها الى الدليل يشعر بانها
للعموم وايضا فانما يكون ذلك عند عدم الدليل شرح القايلون بان هذه الصيغ حقيقة في الخصوص
دون العموم احتجوا بوجهين الاول ان تناول هذه الالفاظ لمرتبة الخصوص متيقن وتناولها للمرتبة
العموم غير متيقن لان هذه الالفاظ لا تخلو اما ان يكون للعموم او للخصوص وعلى التقدير الثاني لم يتناول العموم
واذا كان تناولها للخصوص متيقنا وللعموم غير متيقن كان جعلها حقيقة في الخصوص اولى من جعلها حقيقة في العموم
والا يلزم ترجيح المرجوح اجاب عنه بانه اثبات اللغة بالترجيح وهو مردود لانه ليس من الطرق المثبتة
للغة وبانه معارض بان جعله حقيقة للعموم احوط لانه لو حمل على العموم لم يهمل الخصوص عن ضرورة
تناول العموم له ولو حمل على الخصوص لم يتناوله والحمل على ما هو احوط اولى الثاني انه لا عام الا وهو
مخصص فيكون الخصوص اغلب ويظهر منه ان هذه الالفاظ للخصوص حقيقة لانه اذا تردد اللفظ
بين الاغلب وغيره كان حمله على الاغلب اظهر اجاب بان تخصيص هذه الالفاظ يحتاج الى دليل
واحتياج تخصيصها الى ذلك مشعر بانها للعموم حقيقة لان التخصيص انما احتاج الى الدليل ليكون الدليل
معارضا لمقتضى العموم ولا مقتضى للعموم الا هذه الالفاظ فيكون حقيقة له وايضا هذه الالفاظ انما
يكون حقيقة للخصوص اذا لم يكن محتاجة الى قرينة ودليل موجب للتخصيص لان الحقيقة لا تحتاج
الى قرينة ودليل وهذه الالفاظ لا تكون للخصوص الا بدليل وقرينة فلا يكون حقيقة لها قص
الاشتراك اطلقت لهما والاصل الحقيقة ن اجيب بانه على خلاف الاصل وقد تقدم مثله شرح القايل بان هذه الالفاظ مشتركة
بين العموم والخصوص احتج بان هذه الالفاظ اطلقت للعموم والخصوص والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركة بينهما
اجاب بان الاشتراك خلاف الاصل فيجعل حقيقة لاحدهما مجازا للاخر والمجاز وان كان على خلاف الاصل الا انه
اولى من الاشتراك كما تقدم قص الفارق الاجماع على التكليف للعام وذلك بالامر والنهي واجيب
بان الاجماع على الاخبار للعام شرح احتج الفارق وهو القايل بالوقف في الاخبار دون الامر والنهي
ان الاجماع منعقد على تكليف المكلفين لاجل العام ولا يتحقق التكليف الا بالامر والنهي فيجب ان يكون الامر
والنهي مفيدا للعموم اما حقيقة او مجازا اجاب بان الاجماع ايضا منعقد على ان الاخبار قد حصل لاجل
العام كقوله تعالى والله بكل شيء عليم فيجب ان يكون الاخبار مفيدا للعموم اما حقيقة او مجازا فلم يكن بين الاخبار

وبين الامر والنهي فرق في العموم والخصوص فص مسله الجمع المنكر ليس بعام
لنا القطع بان رجالا في الجموع كرجل في الوحداني ولو قال له عندي عبيد صح تفسيره باقل الجمع قالوا
صح اطلاقه على كل جمع فحمله على الجميع حمل على جميع حقايقه ورد بنحو رجل وانه انما صح على البدل
قالوا لو لم يكن للعموم لكان مختصا بالبعض رد برجل وانه موضوع للجمع المشترك شرح اختلفوا
في ان الجمع المنكر مثل رجال هل يكون عاما او لا والمختار انه ليس بعام والدليل عليه انا نقطع بان
رجالا في الجموع كرجل في الوحداني فكما ان رجلا في الوحداني لا يستغرق جميع احاده فكذلك رجال في
الجموع لا يستغرق جميع مراتب الجمع ورجل في الوحداني ليس بعام فكذا رجال في الجموع وايضا نقطع بانه
لو قال له عندي عبيد صح تفسيره باقل الجمع وهي ثلاثه او الاثنان على اختلاف الرايين فلو كان الجمع المنكر
عاما لما صح تفسير عبيد باقل الجمع اذ لا يجوز تفسير العام بواحد من مسمياته فلهذا لو قال اكلت كل الرمان
ثم قال اردت واحدة لم يصح والقايلون بان الجمع المنكر عام قالوا صح اطلاق الجمع المنكر على كل واحد من
مراتب الجمع فيحمل على جميع مراتب الجمع لان حمله على جميع مراتب الجمع حمل على جميع حقايقه والحمل على جميع
الحقايق اولى من حمله على البعض فيكون عاما اجاب بانا لا نسلم ان حمله على جميع حقايقه اولى وذلك
لان نحو رجل صح اطلاقه على طريق البدل فكذلك الجمع المنكر انما يصح اطلاقه على كل واحد من مراتب
الجمع طريق البدل وحينئذ لا يكون عاما وبعض الشارحين قرر كلام المصنف على وجه اخر وهو ان
الجمع المنكر يصح اطلاقه على كل واحد من مراتب الجمع بطريق الحقيقه ومن جملتها الجمع المستغرق فيحمل عليه
لانه حمل على كل حقايقه وهو اولى اجاب بانه منقوض برجل لصحه اطلاقه على كل واحد من الافراد
مع انه ليس للعموم بالاتفاق ثم قال والمصنف جوز اطلاقه على مراتب الجمع بطريق البدل وفيه بحث
من حيث ان من مراتب الجمع المرتبه المستغرقه وصدقه عليها ان كان بطريق الحقيقه حصل مدعى المستدل هذا
ما قاله ولا يخفى انه لو حمل كلام المصنف على هذا لم يستقم الرد بنحو رجل لان نحو رجل لا يوجد في مسمياته
ما يستغرق جميع الافراد فلهذا لم يحمل على جميع حقايقه بخلاف رجال والحق انه لم يوجد في مراتب الجمع مرتبه
مستغرقه لجميع المراتب اذ لا مرتبه الا ويكون فوقها مرتبه اخرى واذا لم يوجد مرتبه مستغرقه لجميع مراتب
الجمع لم يمكن حمل الجمع عليها فان قيل يمكن ان يفرض مرتبه مستغرقه لجميع مراتب الجمع وان لم يوجد فيحمل
الجمع على تلك المرتبه المفروضه المستغرقه وحمل اللفظ لا يحتاج الى تحقق مسماه بل يكفي فيه الفرض اجيب بان
كل مرتبه يفرض فقد يمكن ان يفرض فوقها مرتبه اخرى والا يلزم ان يكون المراتب متناهيه وليس كذلك واذا
كان كذلك كل مرتبه يفرض فقد يمكن ان يفرض فوقها مرتبه اخرى لم يتصور فرض مرتبه تستغرق جميع المراتب
فان قيل على هذا التقدير لم يتصور جمع عام لان الجمع العام انما يتصور اذا كان مستغرقا لجميع مراتب الجمع والمقدير
انه

انه لم يتصور ما يكون مستغرقا لجميع مراتب الجمع اجيب ان الجمع العام باعتبار مفهوم الجمع المطلق
الشامل لجميع المراتب الغير المتناهيه التي هي افراد الجمع المطلق لا باعتبار مرتبه واحده مستغرقه لجميع
المراتب الاخر والممتنع الثاني لا الاول فانه يجوز ان يكون الجمع المطلق مشتركا بين المراتب الغير المتناهيه
ولا يلزم من كونه مشتركا بين المراتب الغير المتناهيه ان يكون تلك المراتب متناهيه ولا يجوز ان
يكون مرتبه واحده مستغرقه لجميع المراتب الغير المتناهيه والا يلزم ان يكون غير المتناهي متناهيا و
الحاصل ان تناول مفهوم الجمع لجميع مراتب الجمع تناول الكلي لجزئياته ويجوز ان يكون الجزئيات الغير المتناهيه
مندرجه تحت كلي وتناول مرتبه واحده لجميع المراتب تناول الكل لاجزائه ولا يجوز ان يكون الكل
مشتملا على الاجزاء الغير المتناهيه فلهذا يتصور الجمع العام ولا يتصور مرتبه واحده مستغرقه
لجميع المراتب والقايلون بان الجمع المنكر عام قالوا ايضا لو لم يكن الجمع المنكر للعموم لكان مختصا
ببعض الجموع دون بعض والا يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل والتالي باطل بالاتفاق اجيب
بمنع انتفاء التالي اولا فانه منقوض بنحو رجل وذلك لان رجلا لا يكون للعموم ومع هذا يجوز اختصاصه
ببعض افراده دون بعض وبمنع الملازمه ثانيا فانا لا نسلم انه اذا لم يكن للعموم يلزم اختصاصه ببعض
الجموع فانه موضوع للجمع المطلق المشترك بين الجموع فيصح ان يكون لكل واحد من تلك الجموع على البدل من حيث
ان مدلوله متحقق فيه فلا يلزم الاشتراك فص مسله ابنيه الجمع لاثنين يصح وثالثها مجاز لا امام
ولواحد لنا انه يسبق الزايد وهو دليل الحقيقه والصحه فان كان له اخوه والمراد اخوان واستدلال
ابن عباس ولم ينكر عليه وعدل الى التاويل شرح اختلفوا في اقل ما يطلق عليه ابنيه الجمع
على اربعه مذاهب اولها اثنان بطريق الحقيقه وثانيها الثلثه بطريق الحقيقه ولا يصح ان يطلق على
الاثنين بالمجاز وثالثها الثلثه بطريق الحقيقه ويصح اطلاقه على الاثنين مجازا وهو المختار عند المصنف
ورابعها الثلثه بطريق الحقيقه ويصح اطلاقه على الاثنين والواحد بطريق المجاز وهو مذهب الامام واحتج
المصنف على المذهب المختار وهو انه حقيقه في الثلثه فما فوقها مجاز في الاثنين اما الاول فلانه عند اطلاق ابنيه
الجمع يسبق الزايد على الاثنين الى الذهن والسبق الى الذهن دليل الحقيقه لما عرفت في بحث الحقيقه فيكون
حقيقه في الزايد وهو الثلثه وما فوقها واما الثاني وهو اطلاقه على الاثنين مجازا فلقوله تعالى فان كان له
اخوه فان الاخوه ههنا تناول الاثنين والا لكان رد الام الى السدس بالاخوين مخالفا للنص واحتج ايضا على ان
اقل ما يطلق عليه اسم الجمع حقيقه الثلثه باستدلال ابن عباس رضي الله عنه وهو ما روي عنه انه قال
لعثمن رضي الله عنه حين رد الام الى السدس باخوين قال الله تعالى فان كان له اخوه فلامه السدس وليس
الاخوان اخوه في لسان قومك فقال عثمن لا استطيع ان انقض امرا كان قبلي فلو كان الاخوان اخوه بالحقيقه لما
صح استدلال ابن عباس ولانكر عثمن عليه ولم يعدل الى التاويل فدل على ان الاخوين ليس باخوه بالحقيقه
فيكون اقل الجمع حقيقه الثلثه فص قالوا فان كان له اخوه والاصل الحقيقه ورد بنقضه ابن عباس رضي الله عنه
قالوا انا معكم مستمعون ورد بان فرعون مراد قالوا الاثنان فما فوقهما جماعه واجيب في الفضيله لانه يعرف
الشرع لا اللغه شرح القايلون بان اقل الجمع اثنان بطريق الحقيقه احتجوا بثلثه وجوه الاول

اطلقت الاخوة في قوله تعالى واريد بها الاخوان والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون اقل الجمع بطريق الحقيقة اثنين اجاب
بان قضية ابن عباس قرينة مستلزمة للحمل على المجاز الثاني قوله تعالى انا معكم مستمعون اطلق ضمير الجمع المخاطب
على الاثنين اذ المراد موسى وهرون والاصل في الاطلاق الحقيقة اجاب بان فرعون مراد ايضا وان كان غايبا
ويجوز ان يغلب الخطاب على الغيبة الثالث قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة فانه اطلق الجماعة على الاثنين والاصل
في الاطلاق الحقيقة اجاب بان المراد تحصيل فضيلة الجماعة بالاثنين لان النبي عليه السلام بعث ليعرف الشرع لا
لتعريف اللغة ص النافون قال ابن عباس ليس الاخوان اخوة وعورض بقول زيد الاخوان اخوة والتحقيق اراد
احدهما حقيقة والاخر مجازا قالوا لا يقال جاءني رجلان عاقلون ولا رجال عاقلان واجيب بانهم يراعون صورة
اللفظ ش النافون وهم القايلون بان اقل الجمع ثلثة ولا يصح اطلاقه على الاثنين لا بالحقيقة ولا بالمجاز احتجوا
بوجهين الاول قول ابن عباس ليس الاخوان اخوة في لسان قومك وعورض هذا الدليل بقول زيد بن ثابت
رضي الله عنه الاخوان اخوة والتحقيق يقتضي ان يجمع بين القولين بان يحمل احدهما وهو قول ابن عباس على السلب بطريق
الحقيقة والاخر وهو قول زيد بن ثابت على الاثبات بطريق المجاز الثاني لو صح اطلاق اسم الجمع على الاثنين لصح
نعت التثنية بالجمع وبالعكس والتالي باطل اذ لا يجوز ان يقال جاءني رجلان عاقلون ولا رجال عاقلان اجاب
بمنع الملازمة فانهم يراعون صورة اللفظ فلهذا لم يجوزوا نعت المثنى بالمجموع وبالعكس ص مسئلة اذا خص العام
كان مجازا في الباقي الحنابلة حقيقة الرازي ان كان غير منحصر ابو الحسين ان خص بما لا يستقل من شرط
او صفة او استثنا القاضي ان خص بشرط او استثنا عبد الجبار ان خص بشرط او صفة وقيل ان خص بدليل
لفظي الامام حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه ش اختلفوا في ان العام اذا خص كان صدقه على
الباقي بطريق الحقيقة ام بطريق المجاز على ثمانية مذاهب الاول انه مجاز في الباقي مطلقا وهو المختار عند المصنف
والثاني انه حقيقة في الباقي مطلقا وهو مذهب الحنابلة والثالث انه حقيقة في الباقي ان كان غير منحصر
ومجاز ان كان منحصرا وهو مذهب الرازي الرابع انه حقيقة في الباقي ان خص بما لا يستقل سوا كان شرطا نحو
اكرم بني تميم ان دخلوا او صفة نحو من دخل داري عالما اكرمه او استثنا نحو من دخل داري الا زيدا اكرمه ومجاز ان
خص بما يستقل وهو مذهب ابي الحسين الخامس انه حقيقة في الباقي ان خص بشرط او استثنا والا فهو مجاز وهو
مذهب القاضي السادس انه حقيقة في الباقي ان خص بشرط او صفة والا فمجاز وهو مذهب عبد الجبار السابع
انه حقيقة في الباقي ان خص بدليل لفظي والا فمجاز الثامن انه حقيقة في الباقي من حيث ان اللفظ العام تناول
الباقي مجاز من حيث انه اقتصر على الباقي وهو مذهب الامام ص لنا لو كان حقيقة لكان مشتركا لان الفرض
انه حقيقة في الاستغراق وايضا الخصوص بقرينة هشاير المجاز ش احتج على المذهب المختار بوجهين
احدهما انه لو كان العام حقيقة في الباقي بعد التخصيص يلزم الاشتراك لان الفرض انه حقيقة في الاستغراق والتالي
باطل لان الاشتراك خلاف الاصل فان قيل لا نم انه لو كان حقيقة في الباقي بعد التخصيص يلزم الاشتراك وانما يلزم
ذلك لو لم يكن اطلاقه على العموم وعلى الباقي بالاشتراك المعنوي فيكون حقيقة صادقة على كل واحد منهما بطريق لم ج
التواطؤ اجيب بانه لو كان كذلك لما كان ظاهرا في العموم وليس كذلك الثاني انه لو كان حقيقة في الباقي
لما احتاج عند اطلاقه الى قرينة لان اطلاق اللفظ على مفهومه الحقيقي لا يحتاج الى القرينة والتالي باطل
لانه يحتاج الى قرينة هشاير المجازات ص الحنابلة التناول باق وكان حقيقة واجيب بانه كان مع غيره قالوا
يسبق وهو دليل الحقيقة قلنا بقرينة وهو دليل المجاز ش احتج الحنابلة بوجهين احدهما ان اللفظ قبل
التخصيص قد تناول الباقي بعد التخصيص بطريق الحقيقة والتناول بعد التخصيص باق فيكون حقيقة في الباقي

اجاب

اجاب بان تناول اللفظ للباقي قبل التخصيص انما كان مع غيره لا الباقي وحده ولا يلزم من كون تناول اللفظ للباقي مع غيره
حقيقة كون تناول اللفظ للباقي وحده حقيقة الثاني ان الباقي بعد التخصيص يسبق الى الفهم عند اطلاق
اللفظ عليه والسبق الى الفهم علامة الحقيقة اجاب بان الباقي انما يسبق عند قرينة الخصوص والسبق الى
الفهم عند القرينة علامة المجاز ص الرازي اذا بقي غير منحصر فهو معنى العموم واجيب بانه كان للجميع ش
احتج ابو بكر الرازي بانه اذا كان الباقي بعد التخصيص غير منحصر يكون معنى العموم باقيا فيكون العام باقيا على الحقيقة اجاب
بان المراد من العام قبل التخصيص هو جميع ما تناوله اللفظ وبعد التخصيص بعض ما تناوله فلا يكون باقيا على الحقيقة ص
ابو الحسين لو كان بما لا يستقل يوجب تجوزا في نحو الرجال المسلمون واكرم بني تميم ان دخلوا لكان نحو مسلمون للجماعة
مجازا ولكان نحو المسلم للجنس او العهد مجازا ونحو الف سنة الا خمسين عاما مجازا واجيب بان الواو في مسلمون
كالالف في ضارب وواو مضروب والالف واللام في المسلم وان كان حرفا او اسما فالمجموع الدال والاستثنا سياتي
ش احتج ابو الحسين بانه لو كان التخصيص بما لا يستقل من القراين المخصصة كالشرط والصفة والاستثنا يوجب
التجوز في العام الذي اختص بتلك القراين نحو الرجال المسلمون واكرم بني تميم ان دخلوا لكان في نحو مسلمون للجماعة مجازا
ولكان نحو المسلم للجنس او للعهد مجازا ولكان نحو الف سنة الا خمسين عاما مجازا والتوالي باطلة بالاتفاق وبيان
الملازمة ان دخول ما لا يستقل من القراين المفيدة لمعنى زايد لو كان مخرجا للفظ عن حقيقته لكان دخول
الواو والنون في نحو مسلمون والالف واللام في نحو المسلم والاستثنا نحو الف سنة الا خمسين عاما مخرجا لتلك
الالفاظ عن حقايقها لكونها قراين غير مستقلة مفيدة لمعنى زايد اجاب بان الواو والنون في مسلمون كالالف
في ضارب والواو في مضروب فكما ان الالف في ضارب والواو في مضروب لا يكونان دليلين اذ لم يوضعا ليدلا على
مجموع معنى بل وضع مجموع الضارب والمضروب لمعنى فكذلك الواو والنون في مسلمون بخلاف نحو الرجال اذا قيد بصفة
او شرط او استثنا فان الرجال وحده وضع للعموم فيكون استعماله في ذلك المعنى حقيقة فاذا زيد عليه شرط
او صفة او استثنا لم يبق على معنى العموم فلا يكون حقيقة في الباقي والالف واللام في المسلم وان كان كلمة اسما
او حرفا على اختلاف المذهبين الا انه بعد التركيب قد صار كل واحد من الجزئين اعني الالف واللام ومسلم دالا على
ما وضع له فبقي حقيقة كما كانت نحو زيد قايم فان كل واحد من الجزئين لما بقي بعد التركيب دالا على ما وضع له قبل
التركيب فكانت حقيقة بعد التركيب بخلاف كل واحد من الشرط والصفة فانه اذا قيد العام بهما لم يبق العام دالا
على ما وضع له قبل التركيب وكانت حقيقة بعد التركيب بخلاف كل واحد من الشرط والصفة فانه اذا قيد العام
بهما لم يبق العام دالا على ما وضع له قبل التقييد فلا يكون العام حقيقة بعد تقييده به واما الاستثنا فسياتي
الكلام فيه ص القاضي مثله الا ان الصفة عنده كانها مستقلة عبد الجبار كذلك الا ان الاستثنا عنده ليس
بتخصيص ش احتج القاضي بمثل ما احتج به ابو الحسين الا ان الصفة عنده كانها مستقلة لجواز استعمالها
بدون الموصوف بخلاف الشرط والاستثنا فانهما لا يستعملان بدون المشروط والمستثنى منه واحتج عبد الجبار
بلغ مقابله بمثل ما احتج به ابو الحسين الا ان الاستثنا عنده ليس بتخصيص لان المخصص لا ينافي المخصص في الحكم بخلاف المستثنى فانه
ينافي المستثنى منه في الحكم وما قيل في جواب ابي الحسين جوابهما ص المخصص باللفظية لو كانت القراين
اللفظية توجب تجوزا لاخره وهو اضعف ش احتج المخصص باللفظية وهو القايل بالفرق بين القراين اللفظية
والعقلية بان القراين اللفظية لو كانت موجبة لكون العام المخصص مجازا في الباقي لكان نحو مسلمون والمسلم ونحو الف سنة مجازا

وبيان الملازمة ونفي اللازم كما تقدم واجيب بان هذا الدليل اضعف من دليل ابي الحسين لان الجامع في دليل ابي الحسين هو كون العموم اللفظ
غير مستقل وههنا هو كون العموم لفظه اعم من ان يكون مستقلا او غيرها فالجامع ثم اخص من الجامع ههنا ولما كان الجامع اعم كان الفارق اضعف
قص الاسم العام كتكرار الاحاد وانما اختصر واذا اخرج بعضها بقي الباقي جميعه واجيب بالمنع فان العام ظاهر في الجميع واذا خص خرج
قطعا والمتكرر نص ش احتج امام الحرمين بان تناول العام لافراده بمنزلة تكرار الاحاد فان قولنا جاء الرجال بمنزلة قولنا جاء زيد
وعمرو وبكر وخالد الا انه اختصر عند اطلاق العام وكما ان اخراج بعض الاحاد المتكررة لا يوجب التجوز في الباقي فكذلك اخراج بعض الاحاد
عن العام لا يوجب تجوز العام بالنسبة الى الباقي اجاب بان تناول لفظ العام لجميع افراده بطريق الظهور ويمكن اخراج البعض منه فاذا
خص خرج بعض الافراد قطعا فيكون العام مجازا في الباقي بخلاف المتكرر فانه نص في كل واحد من افراده فلم يمكن اخراج بعض الافراد منه
مع جمعه قص مسئلة العام بعد التخصيص بمبين حجة وقال الكرخي ان خص بمتصل وقال البصري ان كان العموم منبئا
عنه كاقتلوا المشركين والا فليس بحجة كالسارق والسارقة فانه لا ينبئ عن النصاب والحرز عبد الجبار ان غير مفتقر الى بيان كالمشركين بخلاف
اقيموا الصلوة فانه مفتقر قبل اخراج الحائض وقيل حجة في اقل الجمع وقال ابو ثور ليس بحجة ش العام اذا خص اما ان خص
بمبين او مجمل فان كان الثاني مثل ان يقال اقتلوا المشركين الا بعضهم لا يبقى حجة في الباقي بالاتفاق لان اي بعض فرض يجوز ان يكون هو
المستثنى وان كان الاول مثل ان يقال اقتلوا المشركين الا الذمي فقد اختلفوا فيه على ستة مذاهب الاول انه يبقى حجة في الباقي مطلقا
وهو المختار عند المصنف الثاني انه ان خص بمتصل مثل الشرط والصفة والاستثناء يبقى حجة في الباقي وان خص بمنفصل لا يبقى حجة
في الباقي وهو مذهب الكرخي الثالث ان كان العموم منبئا عن الباقي بعد التخصيص اي ان كان العموم العام قد دل على الباقي بعد
التخصيص يبقى حجة في الباقي مثل اقتلوا المشركين اذا خص بالذمي وان لم يدل العام على الباقي لا يبقى حجة مثل السارق
والسارقة فانه لا ينبئ عن ان يكون المسروق نصابا مخرجا من الحرز وهو مذهب ابي عبد الله البصري والفرق بين المشركين والسارق
ان المشركين ينبئ عن الباقي سواء وجد التخصيص او لا بخلاف السارق فانه اذا خص لم يدل على الباقي لانه لم يدل على السارق المخرج نصابا
من الحرز الا بعد بيان النصاب والحرز الرابع ان كان العام غير محتاج الى بيان الشارع المقصود منه لكون معناه معلوما للمخاطب
كالمشركين فانه يبقى حجة في الباقي وان كان العام محتاجا الى بيان الشارع معناه لا يبقى حجة في الباقي مثل اقيموا الصلاة فانه
قبل اخراج الحائض كانت الصلاة مجملة محتاجة الى بيان الشارع معناها وهو مذهب عبد الجبار الخامس ان العام بعد
التخصيص حجة في اقل الجمع ولا يكون حجة فيما فوقه فان اقل الجمع معلوم البقاء بناء على ان التخصيص الى الواحد لا يجوز
السادس ان العام لا يبقى حجة بعد التخصيص مطلقا وهو مذهب ابو ثور قص لنا ما سبق من استدلال الصحابة به
مع التخصيص وايضا القطع بانه اذا قال اكرم بني تميم ولا تكرم فلانا منهم فترك عد عاصيا وايضا فان الاصل
بقاؤه ش احتج المصنف على المذهب المختار بثلثة وجوه الاول ان الصحابة استدلوا بالعام
بعد التخصيص مطلقا ولم يفرقوا بين كون المخصص متصلا او غير متصل وشاع وذاع ولم ينكر عليهم احد فيكون اجماعا
منهم على ان العام بعد التخصيص حجة في الباقي الثاني انا نقطع ان السيد اذا قال لعبده اكرم بني تميم ولا تكرم
فلانا منهم عد عاصيا بترك الاكرام غيره الثالث ان العام قبل التخصيص كان حجة في الباقي ولانه قد اقتضى الحكم
قبل التخصيص في كل واحد من افراده والباقي من جملة افراده والاصل بقاء الشيء على ما كان عليه فيكون حجة في الباقي
بعد التخصيص قص واستدل لو لم يكن حجة لكانت دلالته موقوفة على دلالته على الاخر واللازم باطل
لانه ان عكس فدور والا فتحكم واجيب بان الدور انما يلزم بتوقف التقدم واما توقف المعية فلا ش

واستدل

المخالف بانه لو لم يكن العام بعد التخصيص حجة في الباقي لكان دلالته على الباقي موقوفة على دلالته على البعض الآخر
والتالي باطل اما الملازمة فلانه لو لم يتوقف دلالته على الباقي على دلالته على البعض المخرج لكانت دلالته على
الباقي متحققة بعد اخراج البعض فيكون حجة في الباقي لانا لا نعني بكونه حجة في الباقي الا دلالته عليه
واما انتفاء التالي فلانه لو كانت دلالته على الباقي موقوفة على دلالته على البعض الآخر فلا يخلو اما ان يكون
دلالته على البعض الآخر موقوفة على دلالته على الباقي ام لا فان كان الثاني يلزم التحكم لان دلالة العام على
جميع افراده متساوية وان كان الاول يلزم الدور اجاب بانا لا نسلم ان دلالته على البعض الآخر
لو كانت موقوفة على دلالته على الباقي يلزم الدور وانما يلزم ذلك ان لو كان توقف كل منهما على الآخر توقف
التقدم اما اذا كان توقف المعية فلا فان التوقف على معنيين احدهما توقف التقدم كتوقف المعلول
على العلة وهو يوجب الدور الثاني توقف المعية كتوقف كل واحد من معلولي علة واحدة على
الآخر على معنى انه لا ينفك كل منهما عن الآخر وهو لا يوجب الدور قص قالوا صار مجملا لتعدد مجازه
فيما بقي وفي كل منه قلنا لما بقي بما تقدم ش القائلون بان العام المخصص لا يبقى حجة في الباقي
بعد التخصيص قالوا العام صار مجملا بعد التخصيص لانه ح يكون مجازا بالنسبة الى الباقي وفي كل بعض
من الباقي لانه كما يحتمل الباقي يحتمل كل جزء منه ولا مرجح لاحد المجازات فيكون مجملا في الباقي والمجمل
لا يكون حجة بالاتفاق اجاب بانه يكون متعينا للباقي لكون الباقي مرادا قبل التخصيص
والاصل بقاء الشيء على ما كان عليه واذا كان متعينا للباقي لا يكون مجملا قص اقل الجمع هو المتحقق
وما بقي مشكوك قلنا لا شك مع ما تقدم ش القائل بان العام بعد التخصيص حجة في اقل الجمع
احتج بان اقل الجمع متحقق قطعا لان بقاءه معلوم وما بقي بعد التخصيص مشكوك بقاؤه فيطرح
المشكوك ويؤخذ المقطوع اجاب بانا لا نسلم ان الباقي بعد التخصيص مشكوك بقاؤه مع ما تقدم
من الدليل الدال على كون الباقي مجازا مشهورا قص مسئلة جواب السائل غير المستقل
دونه تابع للسؤال في عمومه اتفاقا والعام على سبب خاص بسؤال مثل قوله عليه السلام لما سئل
عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه او بغير سؤال كما روي انه
مر بشاة ميمونة فقال ايما اهاب دبغ فقد طهر معتبر عمومه على الاكثر ونقل عن الشافعي رضي الله عنه
خلافه ش الخطاب الوارد جوابا لسؤال السائل اما ان يكون مستقلا دون السؤال على معنى انه لو
قطع النظر عن السؤال لكان كافيا في فهم المقصود كما اذا سئل عن ماء البحر فقيل البحر هو الطهور ماؤه
وح لا يكون الجواب تابعا للسؤال في العموم والخصوص بل يكون حكمه حكم المستقل او لا يكون الجواب
مستقلا دون السؤال مثل لا في جواب سؤال افطار الصائم في المضمضة وح يكون الجواب تابعا للسؤال
في العموم والخصوص اما في العموم فبالاتفاق مثل ما اذا سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال عليه السلام اينقص
الرطب اذا جف قالوا نعم فقال فلا اذن فان السؤال لما لم يكن مختصا بواحد من المكلفين لم يكن الجواب ايضا
مختصا بواحد منهم واما في الخصوص فعند الجمهور وقد نقل عن الشافعي رحمه الله خلافه مثل ما اذا سئل سائل

توضات بما البحر فقال له جبريل والعام الوارد على سبب خاص سوا كان مقترنا بسوال مثل قوله عليه السلام
خلق الماء طهورا لا ينجسه شي الا ما غير طعمه او لونه او ريحه في جواب السوال عن بير بضاعة فان الحديث عام
وارد على سبب خاص مقترنا بالسوال او غير مقترن بسوال مثل ما روي انه عليه السلام لما مر بشاة ميمونة
قال ايما اهاب دبغ فقد طهر فانه عام وارد على سبب خاص غير مقترن بسوال ففيه خلاف فذهب رحمه الله
الاكثر الى ان عمومه معتبر ولا يلتفت الى خصوص السبب ونقل عن الشافعي خلافه اي لا يعتبر عمومه فقوله
والعام مبتدا وقوله معتبر خبره قص لنا استدلال الصحابة بمثله كاية السرقة وهي في سرقة المجن
او رداء صفوان واية الظهار في سلمة بن صخر واية اللعان في هلال بن امية او غيره وايضا فان اللفظ عام
والتمسك به شرح احتج المصنف على مذهب الاكثر وهو ان العام الوارد على سبب خاص معتبر عمومه
بوجهين احدهما ان الصحابة استدلوا بمثل العام الوارد على سبب خاص سوا كان مقترنا بسوال او لا على عموم احكامه
كاية السرقة فانهم استدلوا بها وهي واردة في سرقة المجن او سرقة رداء صفوان وكاية الظهار فانها واردة
في سلمة بن صخر وكاية اللعان فانها نزلت في هلال بن امية او غير ذلك من الايات الواردة على سبب خاص وهذه
الاستدلالات شاعت وذاعت ولم ينكر احد فيكون ذلك اجماعا على ان العام الوارد على سبب خاص معتبر عمومه
الثاني ان اللفظ عام وهو مقتض للعموم وخصوص السبب لا يعارضه فان الشارع لو قال صريحا تمسكوا بهذا
اللفظ العام على العموم وان كان سببه خاصا لم يلزم منه تناقض فلو كان خصوص السبب معارضا لعموم اللفظ
للزم التناقض فيجب التمسك بالعام على العموم وان كان سببه خاصا قص قالوا لو كان عاما لجاز تخصيص
السبب بالاجتهاد اجيب بانه اختص بالمنع للقطع بدخوله على ان ابا حنيفة اخرج الامة المستفرشة من عموم
الولد للفراش فلم يلحق ولدها مع وروده في ولد زمعة وقال عبد الله بن زمعة هو اخي وابن وليدة اي
ولد على فراشه قالوا لو عم لم يكن في نقل السبب فايدة قلنا فايدته منع تخصيصه ومعرفة الاسباب قالوا
لو قال تغد عندي فقال والله لا تغديت لم يعم قلنا لعرف خاص قالوا لو عم لم يكن مطابقا قلنا طابق وزاد
قالوا لو عم لكان حكما باحد المجازات بالتحكم لفوات الظهور بالخصوصية قلنا النص خارجي بقرينة شرح
القايلون بان العام الوارد على سبب خاص لا يكون عاما احتجوا بخمسة وجوه الاول لو كان العام الوارد
على سبب خاص عاما لجاز تخصيص السبب اي اخراجه عن العام بالاجتهاد والتالي باطل بيان الملازمة
ان السبب الذي لاجله ورد العام فرد من افراد العام وكما صح اخراج غير السبب من افراد العام بالاجتهاد
كذلك جاز اخراج السبب اجاب اولا بمنع الملازمة لان دخول السبب الذي ورد لاجله العام تحت العام
قطعي بخلاف دخول الافراد الاخر فان دخولها تحته بحسب الظهور فيكون السبب مختصا بعدم جواز
اخراجه بالاجتهاد وثانيا بمنع انتفا التالي فانا لا نسلم انهم اتفقوا على عدم جواز اخراج السبب وذلك لان
ابا حنيفة رحمه الله اخرج ولد الامة المستفرشة عن عموم قوله عليه السلام الولد للفراش ولم يلحق ابو حنيفة
ولد الامة بمولاها المستفرش مع ان الحديث ورد بسبب ولد الامة لان الحديث ورد في ولد زمعة لما روي
ان زمعة كانت له امة وقد اصابها عتبة بن ابي وقاص وظهر بها حمل وقد قيل عتبة كافرا وعهد الى اخيه
سعد بن ابي وقاص ان ابن وليدة وهي امة زمعة مني فخذه فلما كان عام الفتح اخذه سعد بن ابي وقاص

وقال

وقال ان اخي قد عهد الي فيه فقام اليه عبد الله بن زمعة فقال لسعد هو اخي وابن وليدة ابي ولد على
فراشه فترافعا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فحكم رسول الله بان الولد للفراش الثاني لو كان العام الوارد بسبب
خاص عاما لما كان لنقل السبب فايدة لان ذكر السبب مع العام لاجل ان تخصيص العام به والتالي باطل لانه لو
لم يكن لذكره فايدة لم ينقل لانه حينئذ يكون لغوا اجاب بان فايدته منع تخصيص السبب عنه بالاجتهاد
لانه يصير السبب بمنزلة المنصوص لا يجوز تخصيصه بالاجتهاد وبان فايدته معرفة الاسباب مع الشي والمنصوص
الثالث لو قال قايل والله لا تغديت في جواب من قال له تغد عندي لم يكن عاما لانه ان تغدى عند غيره
لم يحنث اجاب بان خصوصيته في هذه الصورة لاجل عرف خاص فان قوله لا تغديت يدل عرفا على انه ما
تغدى عنده فلا يوجب الخصوص في غيرها الرابع لو عم العام الوارد على سبب خاص لم يكن الجواب مطابقا
للسوال لان السوال هو الخاص والجواب هو العام والمطابقة بين السوال والجواب شرط اجاب بانه ان اراد بالمطابقة
ان لا يكون الجواب شاملا لغير السوال فلا نم وجوب المطابقة بين السوال والجواب بهذا المعنى وان اراد بالمطابقة بيان
معنى السوال وحكمه فقد حصل المطابقة بهذا المعنى والزيادة لا تنفي البيان الخامس لو عم العام الوارد
على سبب خاص لكان العموم مستلزما للحكم باحد المجازات بالتحكم والتالي باطل بيان الملازمة انا نجزم
ان صورة السبب مرادة من العام الوارد عليها وصورة السبب احد مجازات العام لان كل بعض منه مجاز
فيلزم الحكم باحد المجازات بالتحكم لان نسبة العموم الى جميع الصور المندرجة تحته متساوية فالجزم
بارادتها دون غيره تحكم اجاب بانه ان اردتم بعدم اولوية ارادة صورة السبب عدمها بالنظر
الى العام دون امر خارجي فمسلم لكن لا نم ان ما نحن فيه كذلك لان كون العام نصا في البعض خارجي بقرينة وهي
ورود الخطاب بيانا لذلك البعض وان اردتم بعدمها العدم مطلقا فهو ممنوع قص مسئلة المشترك
يصح اطلاقه على معنييه مجازا لا حقيقة وكذلك المدلولان الحقيقي والمجازي وعن القاضي والمعتزلة يصح حقيقة ان
صح الجمع وعن الشافعي رحمه الله ظاهر فيهما عند تجرد القراين كالعام ابو الحسين والغزالي يصح ان يراد لا
انه لغة وقيل لا يصح ان يراد وقيل يجوز في النفي لا الاثبات والاكثر ان جمعه باعتبار معنييه مبني عليه شرح
اللفظ المشترك يصح اطلاقه على معنييه مجازا لا حقيقة كاطلاق القرو على الطهر والحيض معا وكذلك يصح اطلاق اللفظ
على مدلوليه الحقيقي والمجازي معا كاطلاق لفظ النكاح على الوطء والعقد ونقل عن القاضي والمعتزلة انه يصح
اطلاق اللفظ المشترك على معنييه حقيقة ان صح الجمع بين معنييه كالعين بالنسبة الى الجارية والباصرة وان
لم يصح الجمع بينهما كالقرء بالنسبة الى الحيض والطهر لا يصح اطلاقه على معنييه ونقل عن الشافعي رحمه الله ان اللفظ
المشترك ظاهر في معنييه عند تجرده عن القراين المخصصة بواحد من معنييه وقال ابو الحسين والغزالي
انه يصح ان يراد باللفظ المشترك مفهوماه بوضع جديد لا انه يصح لغة اطلاقه حقيقة او مجازا وقيل لا يصح ان يراد
باللفظ المشترك مفهوماه لا لغة ولا وضعا جديدا وقيل يجوز ان يطلق اللفظ المشترك على معنييه في النفي دون
الاثبات وذهب الاكثر الى ان صحة اطلاق الجمع المشترك على معنييه كالاقراء مبنية على صحة اطلاق
المفرد على معنييه قص لنا في المشترك انه يسبق احدهما فاذا اطلق عليهما كان مجازا شرح
احتج المصنف على انه يصح اطلاق اللفظ المشترك على معنييه مجازا بانه اذا اطلق اللفظ المشترك يسبق احدهما
الى الذهن فلا يكون حقيقة في معنييه معا فاذا اطلق على معنييه كان مجازا ويكون العلاقة الكلية والجزئية قص
الثاني للصحة لو كان المجموع حقيقة لكان مريدا احدهما خاصة غير مريد وهو محال واجيب بان المراد المدلولان

معا لاتقاوه لكل مفرد شرح الثاني لصحه اطلاق اللفظ المشترك على معنييه مطلقا احتج بانه لو صح اطلاق
اللفظ المشترك على معنييه لكان لكونه حقيقه للمجموع لانه وضع لكل واحد من معنييه واستعمال اللفظ فيما وضع
له حقيقه ولو كان اللفظ المشترك حقيقه في المجموع لكان المستعمل للفظ المشترك مريدًا احد معنييه خاصه لاستعماله
فيه غير مريد له لاستعماله في الاخر وهو محال اجاب بانا لا نسلم انه لو صح اطلاقه على مجموع معنييه لكونه حقيقه
في المجموع وذلك لان المراد من استعمال اللفظ المدلولات معا بطريق المجاز لا لان اللفظ يراد من استعماله بقاوه لكل
مفرد من معنييه حتى يكون حقيقه في المجموع ويلزم ان يكون احدهما خاصه مرادا غير مراد قص واما الحقيقه
والمجاز فاستعماله لهما استعمال في غير ما وضع له اولا وهو معنى المجاز شرح احتج المصنف على ان اطلاق اللفظ
على مدلوليه الحقيقي والمجازي بطريق المجاز بان استعمال اللفظ لمدلوليه الحقيقي والمجازي استعمال في غير ما وضع له اولا
لان اللفظ لم يوضع للمعنيين اولا واستعمال اللفظ في غير ما وضع له مجاز والعلاقه المصححه للاطلاق هي الجزئيه والكليه
قص الثاني للصحه لو صح لهما لكان مريدا ما وضع له اولا غير مريد وهو محال واجيب بانه مريد ما وضع
له اولا وثانيا بوضع مجازي شرح احتج النافي لصحه اطلاق اللفظ على مدلوليه المجازي والحقيقي مطلقا
بانه لو صح استعمال اللفظ لمدلوليه الحقيقي والمجازي لكان المستعمل مريدا لما وضعت له الكلمه اولا لاستعماله فيه غير
مريد له لاستعماله في غيره وهو محال اجاب بانا لا نسلم انه اذا اراد المستعمل غير ما وضعت له الكلمه اولا يلزم ان لا
يكون مريدا لما وضعت له اولا بل يكون مريدا لما وضعت له اولا وثانيا بوضع مجازي قص الشافعي رحمه الله
الم تر ان الله يسجد له ان الله وملائكته يصلون على النبي وهي من الله رحمه ومن الملائكه استغفار واجيب
بان السجود للخضوع والصلاه الاعتناء باظهار الشرف او بتقدير خبر او فعل حذف لدلاله ما يقاربه او بانه مجاز
تقدم شرح احتج الشافعي رضي الله عنه على جواز استعمال المشترك حقيقه في معنييه جميعا بوقوعه في قوله تعالى
الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير
حق عليه العذاب وفي قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي اما في الايه الاولى فلانه استعمل السجود و
اراد معنييه وضع الجبهه والخضوع لانه نسب السجود الى الناس وغيرهم وسجود الناس وضع الجبهه وسجود غيرهم
الخضوع واما في الايه الثانيه فلان الصلاه استعمل في مدلوليه الرحمه والاستغفار لانه اسند الصلاه الى الله تعالى
والملائكه والصلاه من الله رحمه ومن الملائكه استغفار والاصل في الاستعمال الحقيقه فيكون المشترك مستعملا في
معنييه بطريق الحقيقه اجاب بثلثه وجوه الاول ان السجود هو الخضوع وهو يشمل الناس وغيره وان الصلاه
هي الاعتناء باظهار شرف الرسول عليه السلام وحرمته وهذا معنى مشترك بين الله والملائكه فيكون استعمالها بطريق
التواطو الثاني انه يجوز ان يقدر فعل في الاولى حتى كانه قال الم تر ان الله يسجد له من في السموات ويسجد له من في الارض
ويسجد له الشمس والقمر والنجوم والشجر والدواب ويسجد له كثير من الناس ويكون السجود فيما هو مسند الى الناس بوضع
الجبهه وفي الثاني بالخضوع فلا يكون استعمالا للفظ المشترك في مدلوليه ويجوز ان يقدر خبر في الثانيه حتى كانه قال
ان الله يصلي وملائكته يصلون فيكون حذف الفعل في الايه الاولى والخبر في الثانيه لقرينه وهي دلاله ما يقاربه عليه كقولهم
علفتها تبنا وماء باردا والثالث ان استعمال السجود في الاولى والصلاه في الثانيه في المعنيين بطريق المجاز لا بطريق
الحقيقه ولقائل ان يقول ايضا لو كان السجود في الايه الاولى والصلاه في الثانيه مستعملا في المعنيين بالحقيقه
يلزم اسناد معنى السجود الى كل واحد من الشجر والدواب واسناد معنى الصلاه الى الله تعالى والى الملائكه وهو ظاهر والجبال
الفساد ومن هذا يعرف عدم استقامه الجواب الاخير لانه يلزم منه الفساد المذكور قص مسئله

نفي

نفي المساواه مثل لا يستوي يقتضي العموم لغيرها ابو حنيفه رحمه الله لا يقتضيه لنا نفي على نكره كغيره شرح
نفي المساواه في مثل قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنه يقتضي العموم اعني نفي المساواه من كل
وجه خلافا ان نفي غير المساواه يقتضي العموم وذهب ابو حنيفه رحمه الله الى ان نفي المساواه لا يقتضي العموم لنا
ان حرف النفي اذا دخل على الفعل يقتضي نفي جنس المصدر الذي تضمنه الفعل فيكون نفيا واردا على نكره فيكون
مقتضيا للعموم كالنفي الداخل على غير الفعل من النكرات قص قالوا المساواه مطلقا اعم من المساواه بوجه
خاص والاعم لا يشعر بالاخص واجيب بان ذلك في الاثبات والا لم يعم نفي ابدا قالوا لو عم لم يصدق اذ لا بد من مساواه
ولو في نفي سواهما عنهما قلنا انما ينفي مساواه يصح انتفاوها قالوا المساواه في الاثبات للعموم والا لم يستقم
اخبار بمساواه لعدم الاختصاص ونقيض الكلي الموجب جزئي سالب قلنا المساواه في الاثبات للخصوص
والا لم يصدق ابدا اذ ما من شيئين الا وبينهما نفي مساواه ولو في نفيهما ونقيض الجزئي الموجب كلي سالب والخصوص
ان العموم من النفي شرح احتج الحنفيه بثلثه وجوه الاول ان المساواه مطلقا اعم من المساواه بوجه
خاص وهو المساواه من جميع الوجوه لان المساواه كما تكون من جميع الوجوه قد تكون من بعض الوجوه والاعم لا يشعر بالاخص
اذ لا دلاله للعام على الخاص اصلا اجاب بان العام انما لا يشعر بالخاص في جانب الاثبات واما في جانب النفي
يشعر به فان نفي العام مستلزم نفي الخاص لانه لو لم يكن نفي العام مستلزما النفي الخاص لم يكن نفي العموم اصلا لانه
يجوز ان لا ينتفي الخصوص على تقدير انتفاء العام فلا يتحقق نفي العموم الثاني لو عم نفي المساواه في مثل لا يستوي اصحاب
النار لم يصدق ومثل لا يستوي اصحاب النار والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمه ان صدقه حينئذ يتوقف على تحقق
نفي المساواه من جميع الوجوه ونفي المساواه من جميع الوجوه انما يتحقق اذا لم يكن بينهما مساواه اصلا وهو غير
متصور اذ ما من شيئين الا ويكون بينهما مساواه بوجه ما واقلها المساواه بينهما في نفي ما سواهما عنهما اجاب
عنه بمنع الملازمه فان المدعى نفي مساواه يصح انتفاوها لا المساواه من جميع الوجوه واللفظ وان كان مقتضيا
للعموم لكنه قد خص الثالث ان المساواه بين شيئين في جانب الاثبات للعموم كقولنا زيد وعمرو متساويان
فانه يقتضي تساويهما من جميع الوجوه لانه لو لم يقتض تساويهما في جميع الامور لم يستقم الاخبار بمساواتهما اذ لا
وجه لاختصاصهما بوصف المساواه اذ ما من شيئين الا ويكون بينهما مساواه في بعض الصفات لانه يستقيم
الاخبار بالمساواه بين الشيئين بالاجماع فيكون للعموم فيكون نفي المساواه بين الشيئين لا يعم لان نفي الايجاب الكلي سلب
جزئي اجاب عن الثالث بالمعارضه فان المساواه بين الشيئين في جانب الاثبات للخصوص لانه لو لم يكن للخصوص
لم يصدق مساواه بين شيئين اصلا اذ ما من شيئين الا ويصدق بينهما نفي مساواه في شيء من الصفات واقله انه
يصدق نفي المساواه بينهما في تعينهما لان كل واحد منهما لا يكون مساويا للاخر في تعينه فلا يصدق ثبوت
المساواه بينهما من جميع الوجوه واذا كان المساواه في جانب الاثبات للخصوص تكون المساواه في جانب النفي للعموم
لان نقيض الجزئي الموجب السالب الكلي ثم قال المصنف بعد دفع مذهب الخصم بالمعارضه والخصوص ان العموم
مستفاد من النفي لا من كونه نقيض قضيه جزئيه قص مسئله المقتضي وهو ما احتمل احد تقديرات
لاستقامه الكلام لا عموم له في الجميع اما اذا تعين احدها بدليل كان كظهوره ومثل بقوله عليه السلام رفع عن
امتي الخطا والنسيان لنا لو اضمر الجميع لاضمر مع الاستغناء شرح المقتضي بكسر الضاد وهو ما احتمل
اعني ما وقع على وجه يحتاج في استقامته الى اضمار احد التقديرات المحتمله لا عموم له اي لا يقتضي اضمار جميع
التقديرات المحتمله اما اذا تعين اضمار واحد من التقديرات المحتمله بدليل عقلي او عرفي دال على اضمار ذلك
كان حكم ذلك المضمر في العموم والخصوص كحكم المظهر وقد مثل بقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطا والنسيان

فانه لا يمكن حمله على ظاهره لان الامة قد يصدر عنهم الخطا والنسيان فلا بد من اضمار حتى يستقيم الكلام
وقيل يمكن ان يضمر فيه تقديرات مثل الذم والعقاب والضمان وغيرها فلا يضمر جميع هذه التقديرات
وقيل يوجب اضمار جميعها واختار المصنف الاول واحتج عليه بان الاضمار على خلاف الاصل فلا يصار
اليه الا لضرورة وههنا لما امتنع حمل الكلام على ظاهره احتاج الى اضمار والحاجة تندفع باضمار واحد
منها فلو اضمر جميع التقديرات لاضمر مع الاستغناء عن الاضمار وهو غير جائز ص قالوا اقرب
مجاز اليهما باعتبار رفع المنسوب اليهما عموم احكامهما اجيب بان باب غير الاضمار في المجاز اكثر وكان
اولى فيتعارضان فيسلم الدليل قالوا العرف في مثل ليس للبلد سلطان نفي الصفات قلنا قياس
في العرف قالوا يتعين الجميع لبطلان التحكم ان عين ولزوم الاجمال ان ابهم قلنا ويلزم من التعميم زيادة
الاضمار وبكثر مخالفة الدليل وكان الاجمال اقرب شرح القايلون بان المقتضى له عموم احتجوا
بثلثة وجوه الاول ان قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطا والنسيان يدل بالحقيقة على رفع مفهوم
الخطا والنسيان عن الامة وهو غير مستقيم فلا بد وان يضمر تقدير حتى يستقيم الكلام واقرب مجاز الى
رفع مفهوم الخطا والنسيان عن الامة عموم رفع احكامها لان عدم جميع احكام الخطا والنسيان اقرب الى عدم الخطا
والنسيان من عدم بعض احكامها فيحمل على المجاز الاقرب اجاب بان باب غير الاضمار في المجاز اكثر من باب
الاضمار فباب الاضمار لكونه اقل على خلاف الاصل ولما كان الاضمار اقل كان مخالفة الاصل اقل فكان اضمار البعض
اولى فيتعارضان اي كون اضمار الجميع اقرب الى الحقيقة وكون اضمار البعض اولى فيسلم الدليل الذي
ذكرنا الثاني ان العرف اقتضى في قولنا ليس للبلد سلطان عموم نفي الصفات التي ينبغي للحاكم ويلزم ان يكون
مقتضيا للعموم في غيره من الصور بالقياس عليه والجامع اشتراكهما في صرفها عن الظاهر الى ما يستقيم
اجاب بانه قياس في العرف والقياس في العرف غير جائز كالقياس في اللغة الثالث انه يتعين الحمل
على جميع التقديرات وذلك لانه لو لم يحمل على الجميع فاما ان يحمل على بعض معين فيلزم التحكم لان
كل واحد منها مساو للاخر والتحكم باطل وان حمل على بعض مبهم اي غير معين يلزم الاجمال وهو خلاف
الاصل اجاب بان الحمل على بعض مبهم وان كان مستلزما للاجمال الذي هو خلاف الاصل لكنه اولى
من حمله على الجميع لان حمله على الجميع يستلزم زيادة الاضمار وتكثر مخالفة الاصل وكان الاجمال اقرب
واولى ص مسئلة مثل لا اكلت وان اكلت عام في مفعولاته فيقبل تخصيصه وقال
ابو حنيفة رحمه الله لا يقبل تخصيصا شرح اذا وقع فعل متعد لم يكن معه مصدر سواء كان
في سياق النفي مثل والله لا اكلت او وقع شرطا مثل ان اكلت فعبدي حر يعم في مفعولاته عند الشافعي
فيقبل تخصيصه لان العام قابل التخصيص وهو المختار عند المصنف وعند ابي حنيفة لا يعم في مفعولاته
فلا يقبل التخصيص لان التخصيص لا يتصور فيما لا عموم فيه ص لنا ان لا اكل لنفي
حقيقة الاكل بالنسبة الى كل ماكول وهو معنى العموم فيجب قبوله التخصيص شرح احتج
على المذهب المختار بان قولنا لا اكل يدل على نفي حقيقة الاكل الذي تضمنه الفعل فيكون نفي
الاكل متحققا بالنسبة الى كل ماكول لانه لو لم ينتف بالنسبة الى بعض الماكول لم يكن حقيقة
الاكل منتفية فاذا كان نفي الاكل متحققا بالنسبة الى كل ماكول كان عاما اذ لا معنى للعموم الا ذلك

واذا كان

واذا كان عاما يقبل التخصيص ص قالوا لو كان عاما لعم في الزمان والمكان واجيب بالتزامه وبالفرق
بان الكل لا يعقل الا بماكول بخلاف ما ذكر قالوا ان اكلت ولا اكل مطلق ولا يصح تفسيره بمخصص لانه غيره
قلنا المراد المقيد المطابق لاستحالة وجود الكلي في الخارج والا لم يحنث بالمقيد شرح احتج الحنفية مطلق
بوجهين الاول ان وقوع الفعل المتعدي مجردا عن المصدر لو كان عاما في جميع مفعولاته لكان عاما
في الزمان والمكان لان المتعدي كما يستلزم المفعول يستلزم الزمان والمكان والتالي باطل والا لكان
قابلا للتخصيص بالنسبة الى الزمان والمكان اجاب اولا بالتزام كون الفعل عاما بالنسبة الى الزمان
والمكان وقابلا للتخصيص وثانيا بالفرق فان تعلق الفعل المتعدي بالمفعول اقوى من تعلقه بالزمان والمكان
لان المتعدي لا يعقل مفهومه بدون ذكر المفعول بخلاف الزمان والمكان فان الفعل يعقل بدون
الزمان والمكان فان الزمان والمكان من لوازم وجود الفعل لا من لوازم مفهومه وفيه نظر لان الزمان لازم لمفهوم
الفعل اللهم الا ان يراد بالزمان والمكان الزمان الخاص والمكان الخاص اللذان يكونان مفهومي ظرفي الزمان والمكان وح
يستقيم الكلام الثاني ان اكلت ولا اكل عام المصدر المطلق من غير تقييده بقيد فلا يصح تفسيره بمخصص من افراده لان بدله
المخصص يخالف المطلق لان المطلق يصح اطلاقه على كل واحد من افراده بخلاف المخصص والمطابقة بين المفسر والمفسر به شرط
اجاب بان المراد بالاكل الذي دل عليه قول القايل والله لا اكل وان اكلت فعبدي حر هو الاكل المقيد المطابق للمطلق
لا الاكل الكلي لاستحالة وجود الكلي في الخارج والاكل المقيد المطابق للمطلق يجوز تفسيره بمخصص والدليل على صحة ما قلناه
انه لو كان والله لا اكل لحنث بالاكل المقيد ص مسئلة الفعل المثبت لا يكون عاما في اقسامه مثل صلى داخل الكعبة فلا
يعم الفرض والنفل ومثل صلى بعد غيبوبة الشفق فلا يعم الشفقين الا على راي وكان يجمع بين الصلاتين في السفر لا يعم وقتيهما
واما تكرر الفعل فمستفاد من قول الراوي كان يجمع كقولهم كان حاتم يكرم الضيف واما دخول امته فبدليل خارجي
من قول مثل صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم او قرينة كوقوعه بعد اجمال او اطلاق او عموم ابو وله لقد كان
لكم او بالقياس قالوا قد تم سهى فسجد وزنى ماعز فرجم قلنا ثبت بالسهو وغيره قلنا كذا لا بالصيغة شرح
الفعل الواقع الذي يمكن ان يكون له اقسام وجهات لا يقتضي عمومه في جميع الاقسام والجهات مثل ما روي ان النبي
عليه السلام صلى داخل الكعبة والصلاة قد تكون فرضا وقد تكون نفلا فانه لا يقتضي صدور الفرض والنفل منه وكما روي
انه عليه السلام صلى بعد غيبوبة الشفق فان صلوته احتمل ان يقع بعد غيبوبة الشفق الاحمر والشفق الابيض لان
الشفق يطلق عليهما بالاشتراك اللفظي فانه لا يحمل على انه صلى بعد غيبوبة الشفقين الا على راي من حمل على وقوع
صلاته بعد غيبوبة الشفقين للاحتياط وكما روي انه عليه السلام كان يجمع بين الصلاتين في السفر فانه يحتمل انه جمعهما في
وقت الصلاة الاولى ويحتمل انه جمعهما في وقت الثانية فلا يعم وقتيهما على معنى انه جمعهما في الوقتين والفرق بين المثال الاول
والاخيرين ان الاول عمومه بحسب الاقسام والاخرين عمومهما بحسب الوقت قوله واما تكرر الفعل اشارة الى جواب
دخل مقدر توجيهه ان الفعل يفيد التكرار وافادته التكرار دليل العموم اجاب بان تكرر الفعل غير مستفاد
منه بل هو مستفاد من قول الراوي فان قول الراوي كان النبي عليه السلام يجمع يفيد التكرار عرفا كقول اهل العرف كان حاتم
يكرم الضيف فانه يفيد تكرر اكرام الضيف قوله واما دخول امته اشارة الى جواب دخل اخر توجيهه ان الفعل يقتضي
دخول الامة فيه فصح اقتضاء دخول الامة فيه صح اقتضاء العموم اجاب بان الفعل نفسه لا يقتضي دخول الامة فيه بل المقتضي بل
لدخول الامة فيه هو دليل خارجي من قول مثل قوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي وقوله عليه السلام خذوا عني مناسككم

او قرينة مثل وقوع فعله عليه السلام بعد جريان حكم فيه اجمال او اطلاق او عموم وعرف انه قصد بيان ذلك المجمل والمطلق
والعام او بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة او بالقياس على فعل النبي عليه السلام وقوله او بقوله لقد كان
عطف على قوله بدليل خارجي وقوله من قول او قرينة بيان لقوله بدليل خارجي واحتج الخصم بانه ثبت العموم بالاجماع في مثل
سهى رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصلاة فسجد فيدل على ان فعله يقتضي العموم وايضا سئل عن كيفية الاغتسال واحال ذلك على معرفة
فعل نفسه فقال اما انا فافيض الماء على راسي وكذلك سئل عن قبلة الصائم فقال انا افعل ذلك الى غير ذلك من الاخبار ولو لم
يكن الفعل مقتضيا للعموم لما كان كذلك اجاب بان العموم مستفاد من كلام الراوي لما ادخل الفاء على سجد دل على التكرار
فان الفاء تقتضي السببية او غيره من دليل خارجي قول او قياس كما ذكرنا ص مسألة نحو قول الصحابي نهى عن بيع الغرر
وقضى بالشفعة للجار يعم الغرر والجار لنا عدل عارف فالظاهر الصدق فوجب الاتباع شرح اذا وقع في لفظ الصحابي
عام بطريق الاخبار عن حكم صدر عن الرسول عليه السلام يجب الاخذ بالعموم عند بعض الاصوليين وهو المختار عند المصنف
وعند بعضهم لا يجب الاخذ فيه بالعموم مثل قول الصحابي رضي الله عنه نهى رسول الله عن بيع الغرر وقوله قضى بالشفعة للجار فانه
يعم الغرر والجار والدليل على وجوب الاخذ بالعموم ان الصحابي عدل عارف بصيغة العموم وغيرها والظاهر يقتضي صدقه فيما
اخبر به وقد اخبر بصيغة العموم التي هي الغرر والجار لكونهما معرفين باللام فيجب قبوله ص قالوا يحتمل ان يكون خاصا
او سمع صيغة خاصة فتوهم والاحتجاج بالمحكي قلنا خلاف الظاهر شرح القائلون بان مثل قول الصحابي نهى رسول الله
صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر لا يقتضي العموم قالوا دخول اللام في مثل الغرر والجار يحتمل الاستغراق ويحتمل العهد والاول
للعموم والثاني للخصوص ومع هذا الاحتمال لا يقتضي العموم وايضا يحتمل ان يكون الصحابي قد سمع من الرسول صيغة خاصة فتوهم
عمومها فنقل بصيغة عامة فلا يكون حجة في العموم لان الاحتجاج انما يكون بالمحكي لا بالحكاية والحكاية انما يحتج بها اذا
كانت مطابقة للمحكي اجاب بان هذين الاحتمالين خلاف الظاهر لان اللام للاستغراق غالبا فيكون حمله على العهد خلاف
الظاهر والصحابي عدل عارف باحكام اللغة فاحتمال توهم العموم فيما ليس بعام خلاف الظاهر ص مسألة اذا علق
حكم على علة عم بالقياس شرعا لا بالعلة فوجب الاتباع ولو كان بالصيغة لكان قول القائل اعتقت غانما لسواده يقتضي عتق
سودان عبيده ولا قائل به شرح اختلفوا في انه اذا علق الرسول عليه السلام حكما بعلة هل يعم الحكم في جميع صور وجود العلة
ام لا فقال القاضي لا يعم وقال الآخرون يعم ثم القائلون بالعموم اختلفوا فقال بعضهم انه يعم الحكم في جميع صور وجود العلة بالقياس
شرعا لا بالصيغة اي موجب العموم بالقياس الشرعي لا الصيغة وهو المختار وقال الآخرون يعم بالصيغة اي موجب العموم
الصيغة مثاله لو قال حرمت المسكر لكونه حلوا فانه على المذهب الاول لا يعم الحرمة في جميع صور وجود الحلاوة وعلى
المذهب المختار يعم في جميع صور وجود الحلاوة بالقياس الشرعي وعلى المذهب الثالث يعم بالصيغة واحتج المصنف على انه يعم
الحكم في جميع صور وجود العلة بالقياس الشرعي ولا يعم بالصيغة اما الاول فلان تعليق الحكم على العلة ظاهر في استقلال
العلة في اقتضاء الحكم فكلما وجدت العلة وجد الحكم فثبت عموم الحكم في جميع صور وجود العلة بالقياس واما الثاني فلانه لو
كان عموم الحكم في جميع صور وجود العلة بالصيغة لكان قول القائل اعتقت غانما لسواده يقتضي عتق سودان عبيده والتالي
باطل اذ لا قائل به بيان الملازمة ان الصيغة لو كانت مقتضية للعموم كانت دالة على العموم بحسب الوضع فيكون قول
القائل اعتقت غانما لسواده كقوله اعتقت سودان عبيدي فيقتضي عتق سودان عبيده ص القاضي يحتمل الجزئية قلنا
لا يترك الظاهر للاحتمال شرح احتج القاضي بان قول النبي عليه السلام حرمت المسكر لكونه حلوا يحتمل ان تكون العلة هي
الحلو المطلق ويحتمل ان يكون الحلو جزء العلة والاول يوجب العموم والثاني الخصوص فلا يتحقق العموم بل يحتمل
اجاب بان الخصوص وان كان محتملا لكن العموم ظاهر والظاهر لا يترك للاحتمال ص الآخر حرمت الخمر لاسكارها
مثل حرمت المسكر واجيب بالمنع شرح الآخر اي القائل بعمومه بحسب الصيغة احتج بان قول النبي صلى الله عليه وسلم
حرمت الخمر لاسكارها مثل قوله حرمت المسكر في المفهوم والثاني يقتضي عموم حرمة المسكر بحسب الصيغة فكذا الاول
اجاب بالمنع فلا نسلم ان قوله حرمت الخمر لاسكارها مثل قوله حرمت المسكر في افادته العموم بحسب الصيغة ص

مسألة الخلاف ان المفهوم له عموم لا يتحقق لان مفهومي الموافقة والمخالفة عام فيما سوى المنطوق به لا يختلفون فيه
ومن نفى العموم كالغزالي اراد ان العموم لم يثبت بالمنطوق به لا يختلفون فيه ايضا شرح اعلم ان المفهوم على
تقدير كونه حجة لا يتحقق الخلاف في ان له عموما وذلك لان مفهوم الموافقة اعني ما يكون المسكوت عنه موافقا للحكم المنطوق
لعدم وجوب زكاة المعلوفة من وجوب السائمة لا خلاف في احد من القائلين بهما في عمومهما فيما عدا المنطوق والغزالي
انما نفى عمومه على معنى ان المنطوق به لا يدل على عموم المفهوم بغير توسط المفهوم لان الحكم لا يعم بالمفهوم فانه لا خلاف
فيه ايضا ص مسألة قالت الحنفية مثل قوله عليه السلام لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده معناه بكافر فيقتضي
العموم الا بدليل وهو الصحيح لنا لو لم يقدر شيء لامتنع قتله مطلقا وهو باطل فيجب الاول للقرينة شرح قالت الحنفية
اذا عطفت جملة على جملة اخرى والجملة المعطوفة لا يستقيم معناها الا بتقدير وكان في الجملة المعطوف عليها لفظ لو قدر ذلك اللفظ
في الجملة الثانية استقام معناها وجب تقديره فيها وح يكون حكم ذلك اللفظ في الجملتين من حيث العموم واحدا وكذا من حيث الخصوص
الا اذا دل دليل على خصوص الثانية فقط فانه ح يتعين الخصوص في الثانية فقط مثل قوله عليه السلام لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد
في عهده فانه يقدر بكافر في الجملة المعطوفة وهو قوله عليه السلام ولا ذو عهد في عهده وح يقتضي عمومه فيه الا بدليل وهو الصحيح
عند المصنف خلافا للشافعية واحتج عليه بانه لو لم يقدر شيء في الثانية لزم حرمة قتل ذي العهد مطلقا والتالي باطل لانه يقتل
بالحربي بالاتفاق فاذا لا بد ان يقدر شيء والمقدر اما ان يكون بكافر او غيره والثاني مدفوع لعدم القرينة فتعين الاول لتحقق القرينة
وللقائل ان يقول لا نسلم انه لو لم يقدر شيء لزم حرمة قتله مطلقا وذلك لان حرمة القتل معلقة بوصف العهد فاذا انتفى وصف العهد
انتفى الحرمة او نقول لا نسلم انه لو لم يقدر شيء لزم حرمة قتله مطلقا وانما يلزم ذلك ان لو لم يتحقق المخصص وهو قوله تعالى كتب
عليكم القصاص ولئن سلم انه يجب ان يقدر شيء فلا نسلم انه يجب ان يقدر بكافر قوله لان غيره مدفوع لعدم القرينة قلنا ممنوع فان
قوله ولا ذو عهد في عهده قرينة تشعر بقولنا ما دام في عهده فيقدر ذلك فيكون معناه ولا يقتل ذو عهد ما دام على عهده
واذا لم يكن ان يقدر بكافر لم يتحقق موافقة المعطوف والمعطوف عليه في العموم والخصوص ص قالوا لو كان ذلك
لكان بكافر الاول للحربي فقط فيفسد المعنى والبيان وبعولتهن للرجعية والبائن لانه ضمير المطلقات قلنا خص الثاني بالدليل قالوا
لو كان لكان نحو ضربت زيدا يوم الجمعة وعمرا اي يوم الجمعة واجيب بالتزامه وبالفرق بان ضرب عمرو في غير يوم الجمعة
لا يمتنع شرح احتج الشافعية بوجهين احدهما انه لو كان حكم ذلك اللفظ في الجملتين من حيث العموم والخصوص واحدا لزم
ان يكون بكافر في الاول مقيدا بالحربي ضرورة كون الثاني مقيدا به ولكان الضمير في وبعولتهن في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلثة قروء وبعولتهن احق بردهن للرجعية والبائن لان ضمير بعولتهن يرجع الى المطلقات وهي تعم الرجعية والبائن
والتاليان باطلان اما الاول فلان الكافر في الاول لو كان مقيدا بالحربي يلزم ان يكون الحديث دالا على وجوب قتل المسلم بالذمي لانه
يدل بمفهومه على عدم وجوب القصاص بكون الكافر حربيا فمتى انتفى كون الكافر حربيا انتفى عدم وجوب القصاص فيلزم وجوب القصاص ولا قائل
بكون هذا الحديث دالا على وجوب قتل المسلم بالذمي واما الثاني فلاختصاص الضمير في وبعولتهن بالرجعية بالاتفاق اجاب
عنه بان الموجب للعموم في المذكور والمقدر متحقق والمخصص في الثاني موجود دون الاول فوجب القول بخصوص الثاني
دون الاول الثاني انه لو كان التقدير المذكور في الحديث واجبا لكان نحو ضربت زيدا يوم الجمعة وعمرا تقديره ضربت زيدا
عمرا يوم الجمعة لان الصورتين متساويتان والتالي باطل باتفاق النحاة اجاب اولا بمنع انتفاء التالي فانه يقدر
بعد عمرو يوم الجمعة واليه اشار بقوله واجيب بالتزامه وثانيا بمنع الملازمة بالفرق بين الصورتين فان عدم
تقديره في الاول يؤدي الى حرمة القتل مطلقا وهو خلاف الاجماع بخلاف عدم تقدير يوم الجمعة بعد عمرو في الثانية
فانه لا امتناع فيه اذ ضرب عمرو جاز في يوم الجمعة وفي غيره وللقائل ان يقول لا نسلم ان عدم تقدير بكافر في
الاولى يؤدي الى حرمة القتل مطلقا وسنده ما ذكرنا اعلم ان الجمهور قد يعبرون عن هذه المسئلة بان المعطوف
اذا كان خاصا لا يوجب تخصيص المذكور في المعطوف عليه عند الشافعية وعند الحنفية يوجبه

والمصنف غير هذه المسئلة بما لا يمكن تطبيقه على ما ذهب اليه الجمهور ص ـــ مسئلة يا ايها المزمل
لئن اشركت ليس بعام للامة الا بدليل من قياس او غيره وقال ابو حنيفة واحمد رحمهما الله عام الا بدليل لنا القطع بان خطاب
المفرد لا يتناول غيره لغة وايضا يجب ان يكون خروج غيره تخصيصا شرح اذا ورد خطاب خاص بالرسول عليه السلام مثل قوله
يا ايها المزمل قم الليل وقوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك هل يكون عاما للامة اولا والمختار انه ليس بعام للامة من حيث اللفظ فان عمهم فبدليل
خارج من قياس او غيره وقال ابو حنيفة واحمد رحمهما الله انه عام للامة الا بدليل يدل على الفرق بينه وبين امته في ذلك الخطاب واحتج
المصنف على المختار بوجهين الاول انا استقرينا لغة العرب فحصل القطع بان خطاب المفرد لا يتناول غيره فالقول بتناوله لغيره
يخالف القطع الثاني ان الخطاب الخاص بواحد لو كان متناولا لغيره لكان خروج غيره الا الواحد عنه تخصيصا والتالي باطل لان التخصيص
على خلاف الاصل ص ـــ قالوا اذا قيل لمن له منصب الاقتداء اركب لمناجزة العدو ونحوه فهم لغة انه امر لاتباعه معه ولذلك
يقال فتح وكسر والمراد مع اتباعه قلنا ممنوع او فهم لان المقصود متوقف على المشاركة بخلاف هذا قالوا اذا طلقتم يدل عليه
قلنا ذكر النبي اولا للتشريف ثم خوطب الجمع قالوا فلما قضى ولو كان خاصا لم يتعد قلنا يقطع بان الالحاق للقياس قالوا خالصة
لك ونافلة لك لا تفيد قلنا تفيد قطع الالحاق شرح القايلون بان الخطاب الخاص الوارد للرسول عليه السلام يتناول
الامة احتجوا باربعة وجوه الاول عرف الاستعمال فان السلطان اذا قال لمن له منصب الاقتداء اركب لمناجزة العدو اي لمقاتلة
ونحوه من فتح البلاد فهم لغة انه مامور مع اتباعه وكذلك اذا اخبر عن من له منصب الاقتداء بانه فتح البلد الفلاني وكسر العدو فهم
لغة انه اخبار عنه وعن اتباعه معه فكذا ما نحن فيه فان الرسول عليه السلام مقتدي الامة فاذا امره الله تعالى بشيء فهم انه مامور
مع امته اجاب بانا لا نسلم انه فهم كونه مامورا مع اتباعه بل فهم لغة انه مامور وحده ولهذا صح ان يقال امر المقدم ولم
يامر اتباعه ولو سلم انه فهم كونه مامورا مع اتباعه ولكن لا نسلم ان الفهم حصل بمجرد الامر بل حصل لاجل القرينة وهو ان المامور به الذي
هو المقصود متوقف على المشاركة بخلاف امر الرسول عليه السلام بشيء من العبادات فانه لم يتوقف المقصود به على المشاركة فلذلك
لم يتناول الامة الثاني قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فانه خاطب النبي عليه السلام بقوله يا ايها النبي ثم عمم بعد ذلك اذا طلقتم النساء
وذلك يدل على ان خطاب النبي عليه السلام يتناول الامة اجاب بان الخطاب توجه نحو الجمع وانما خص الرسول عليه السلام
بالذكر تشريفا واكراما له الثالث قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المومنين حرج في ازواج ادعيائهم
دل على ان خطاب الرسول عليه السلام باباحة نكاح زوجة الدعي يتناول جميع الامة لانه اخبر انما اباح للرسول ليكون مباحا للمومنين
فلو لم يكن الخطاب الخاص بالرسول عاما له وللامة لم يتعد حكم الاباحة من الرسول عليه السلام الى الامة اجاب بان الحاق الامة به في
اباحة نكاح زوجة الادعياء ليس لاجل ان خطاب الرسول عليه السلام باباحة نكاح زوجة الدعي يتناول جميع الامة بل لاجل القياس
الرابع ان قوله تعالى خالصة لك من دون المومنين وقوله فتهجد به نافلة لك يدل على ان خطاب النبي عام له وللامة والا لم يكن قيد
خالصة لك من دون المومنين وقيد نافلة لك مفيدا اذ الخطاب لم يتناول غيره ح اجاب بان فايدة القيد قطع الحاق
غير الرسول بطريق القياس ص ـــ مسئلة خطابه لواحد ليس بعام خلافا للحنابلة لنا ما تقدم من القطع ولزوم
التخصيص ومن عدم فايدة حكمي على الواحد شرح اختلفوا في ان خطاب الشارع لواحد من الامة هل يكون لذلك الواحد
ولغيره من الامة ام لا فقال الحنابلة نعم وقال الباقون لا وهو المختار عند المصنف واحتج عليه بوجوه الاول
والثاني ما تقدم من القطع بان الخطاب الخاص بواحد لا يتناول غيره ومن لزوم التخصيص اذا اخرج غيره عنه على تقدير كونه
عاما الثالث انه لو كان خطاب الواحد عاما له ولغيره لم يكن لقوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة فايدة
لانه تكون هذه الفايدة مستفادة من الخطاب المتعلق بذلك الواحد ص ـــ قالوا وما ارسلناك الا كافة للناس
بعثت الى الاسود والاحمر يدل عليه واجيب بان المعنى تعريف كل ما يختص به ولا يلزم اشتراك الجميع قالوا حكمي على الواحد
حكمي على الجماعة يابى ذلك قلنا محمول على انه على الجماعة بالقياس او بهذا الدليل لا ان خطاب الواحد للجميع قالوا قطع بان الصحابة
حكمت بذلك على الامة كحكمهم بحكم ماعز في الزنا وغيره قلنا ان كانوا حكموا للتساوي في المعنى فهو القياس والا فخلاف
الاجماع قالوا لو كان خاصا لكان تجزيك ولا تجزي احدا بعدك وتخصيصه

حادي عشر

خزيمة بقبول شهادته وحده زيادة من غير فايدة قلنا فايدته قطع الالحاق كما تقدم شرح احتجت الحنابلة باربعة وجوه
الاول قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله عليه السلام بعثت الى الاسود والاحمر يدلان على ان حكمه عليه السلام
لا يختص بواحد دون اخر بل يتناول الجميع اجاب بان المعنى ان النبي عليه السلام مبعوث الى الانس والجن او العرب والعجم ليعرف
كل ما يختص كل واحد منهم من الاحكام ولا يلزم اشتراك الجميع في الحكم الثاني ان قوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة يابى تخصيص
واحد بحكم دون غيره فالحكم على الواحد يتناول الجميع اجاب بان هذا الحديث محمول على ان حكم الجماعة حكم الواحد بقياس
الجماعة على الواحد او بهذا الحديث لا ان خطاب الواحد خطاب للجميع وانما حمل على هذا جمعا بين الادلة الثالث ان الصحابة حكموا
على الامة بذلك اي بحكم الرسول عليه السلام على واحد كحكمهم بوجوب الرجم على كل زان محصن وقطع كل سارق بحكم ماعز في الزنا وحكم
سارق المجن ولولا ان خطاب الواحد عام له ولغيره لم يحكموا بذلك اجاب بان الصحابة ان كانوا حكموا على الامة مثل حكم
الرسول فانما حكموا لتساوي الصورتين في المعنى الموجب للحكم ح يكون حكمهم على الامة لاجل القياس لا لاجل مجرد الخطاب وان لم يتساوى
الصورتان في المعنى الموجب للحكم لم يجز الحكم على الامة بمثل ذلك الحكم والا يلزم خلاف الاجماع الرابع انه لو كان خطاب الواحد خاصا
به لم يتناول غيره لكان قوله عليه السلام لابي بردة بن نيار لما ضحى بعناق تجزيك ولا تجزي احدا بعدك ولكان تخصيصه خزيمة بقبول
شهادته وحده زيادة لا فايدة فيها لانه اذا لم يكن عاما لم يكن الحكم ثابتا في غير تلك الصورة فلم يحتج الى نفيه اجاب
بان فايدته قطع الالحاق بالقياس عليه كما تقدم في المسئلة السابقة ص ـــ مسئلة جمع المذكر السالم كالمسلمين ونحو فعلوا
مما يغلب فيه المذكر لا يدخل فيه النساء ظاهرا خلافا للحنابلة لنا ان المسلمين والمسلمات ولو كان داخلا لما حسن فان قدر مجيئه للنصوصية
ففايدة التاسيس اولى وايضا قالت ام سلمة يا رسول الله ان النساء قلن ما نرى الله ذكر الا الرجال فانزل الله ان المسلمين والمسلمات
ولو كن داخلات لما حسن تقريره النفي وايضا فاجماع العربية على انه جمع المذكر شرح الجمع الذي لم يغلب فيه المذكر على المونث
مثل الناس لا نزاع في انه يتناول النساء ايضا والجمع الذي خص بالمذكر لا نزاع ايضا في انه لا يتناول النساء كالرجال فاما الجمع الذي يغلب
فيه المذكر سواء كان بظهور علامة كالمسلمين او بضمير كالواو في فعلوا فقد اختلفوا فيه فقالت الحنابلة انه يتناول النساء وقال
الباقون بخلافه وهو المختار عند المصنف واحتج عليه بثلثة وجوه الاول قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات فلو كان المسلمون
متناولا للنساء لما حسن عطف قوله والمسلمات عليه لعدم فايدته فان قيل مجي العطف للنصوصية فان دلالة المسلمين على
الاناث لا على سبيل النص فعطف عليه ليكون النساء مذكورات بلفظ يخصهن على سبيل النص اجيب بانا لو ذهبنا الى
ان النساء غير داخلة في جمع المذكر كانت فايدة تخصيصهن التاسيس ولو ذهبنا الى دخولهن فيه كانت فايدة تخصيصهن التاكيد
والتاسيس اولى من التاكيد الثاني ما روي عن ام سلمة رضي الله عنها انها قالت يا رسول الله ان النساء قلن ما نرى الله ذكر الا الرجال
فانزل الله ان المسلمين والمسلمات ولو كانت النساء داخلات في جمع المذكر لما صح سوالها ولم يقرر الرسول عليه السلام نفي ذكر
النساء الثالث ان اهل العربية اجمعوا على ان مثل المسلمين ومثل الواو في ضربوا جمع المذكر فلم يكن متناولا للنساء لان اجماع اهل العربية
حجة في بحث الالفاظ ص ـــ قالوا المعروف تغليب الذكور قلنا صحيح اذا قصد الجميع ويكون مجازا فان قيل
الاصل الحقيقة قلنا يلزم الاشتراك وقد تقدم مثله قالوا لو لم يدخلن لما شاركن المذكورين في الاحكام قلنا
بدليل من خارج ولذلك لم يدخلن في الجهاد والجمعة وغيرهما قالوا لو اوصى لرجال ونساء بشيء ثم قال واوصيت لهم بكذا
دخل النساء بغير قرينة وهو معنى الحقيقة قلنا بل بقرينة الايصاء الاول شرح احتج الحنابلة بثلثة وجوه الاول
ان المعروف من عادة اهل اللغة تغليب الذكور على الاناث اذا اجتمعوا ولهذا يقال للرجال والنساء ادخلوا وقال
تعالى لادم وحواء وابليس اهبطوا وهذا يدل على ان صيغة المذكر يتناول الاناث اجاب بان تغليب المذكر على
المونث صحيح اذا قصد الجميع اي اذا قصد المذكر والمونث جميعا واريد ان يعبر عنهما بعبارة واحدة من العبارتين
كان التعبير بالجمع المذكر متعينا ويكون ح مجازا ولا يلزم منه المدعى لانه اذا لم يعلم انه قصد الجميع لم يلزم منه تناوله
الاناث فان قيل اذا سلمتم تناول جمع الذكور للاناث كان تناوله اياهن بطريق الحقيقة لان الاصل في الاستعمال الحقيقة واذا كان
حقيقة جاز الاستعمال فيهما مطلقا اجيب بانه لو كان حقيقة في المذكر والمونث

يلزم الاشتراك لانه حقيقة في خصوص المذكر واذا دار اللفظ بين المجاز والاشتراك فالمجاز اولى لما تقدم قيل
على هذا الجواب لا نسلم لزوم الاشتراك وانما يلزم ذلك لو لم يكن للقدر المشترك بين المذكر والمونث فهو معنى الجمع اجيب
بان هذا التقدير لا يدفع الاشتراك لان اهل اللغة اتفقوا على انه وضع لجمع المذكر المخصوص فيكون حقيقة له فلو كان حقيقة
للقدر المشترك يلزم الاشتراك بين الكل والجزء الثاني لو لم يكن جمع المذكر متناولا للاناث لما شاركت النساء المذكرين في
الاحكام لان اكثر الاحكام بخطاب المذكرين والتالي باطل بالاتفاق اجاب بمنع الملازمة فانه انما يلزم ذلك
لو لم يكن مشاركة النساء للرجال في الاحكام بدليل من خارج وهو ممنوع والذي يدل على ان المشاركة بدليل خارج ان النساء لم يدخلن
في الجهاد والجمعة مع ان الخطاب ورد بصيغة جمع المذكر مثل قوله تعالى وجاهدوا وقوله اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى
ذكر الله الثالث انه لو اوصى لرجال ونساء بشيء ثم قال واوصيت لهم بكذا دخلت النساء في قوله لهم بغير قرينة فوجب الدخول
فلو لم يكن جمع المذكر متناولا للنساء بطريق الحقيقة لما دخلت النساء في قوله لهم بغير قرينة اجاب بانا لا نسلم ان دخول النساء في قوله لهم
بغير قرينة بل دخولهن فيه بالقرينة فان الايصاء الاول وجريان ذكر النساء والرجال قرينة مشعرة بالدخول ص مسئلة من الشرطية
تشمل المونث عند الاكثر لنا انه لو قال من دخل داري فهو حر عتقن بالدخول شرح ذهب الاكثر الى ان الالفاظ العامة التي لا تختص
بالذكور ولم يظهر فيها المذكر من المونث بعلامة مثل من الشرطية تشمل المونث والدليل عليه انه لو قال من له اماء من دخل داري فهو حر
عتقن بالدخول فلو لم يكن المونث داخلة في قوله من لما عتقن ص مسئلة الخطاب بالناس والمومنين ونحوهما يشمل العبيد عند
الاكثر وقال الرازي ان كان لحق الله لنا ان العبيد من الناس والمومنين قطعا فوجب دخوله شرح اذا ورد خطاب بلفظ
عام مطلق مثل الناس والمومنين يشمل العبيد عند الاكثر وذهب الاقلون الى خلافه وقال الرازي ان كان الخطاب بالعمومات المثبتة
لحق الله يشمل العبيد وان كان لحق الادمي فلا والمصنف اختار مذهب الاكثر واحتج عليه بان العبيد من الناس والمومنين
قطعا ولا مانع يخرجهم عنهما فيجب دخولهم فيهما ص قالوا ثبت صرف منافعه الى سيده فلو خوطب بصرفها الى غيره لتناقض
ورد بانه في غير تضايق الاحوال فلا تناقض قالوا ثبت خروجه من خطاب الجهاد والحج والجمعة وغيرها قلنا بدليل كخروج المريض والمسافر
شرح احتج الاقلون بوجهين احدهما انه ثبت بالدلايل القطعية صرف منافع العبد الى مهمات سيده فلو خوطب العبد
بصرف تلك المنافع الى غير السيد لزم التناقض واجاب بانه ثبت صرف منافع العبد الى مهمات السيد في غير وقت تضايق
العبادات المامور بها فلا تناقض لانه يكون منافعه في غير وقت تضايق العبادات مصروفة الى سيده وفي وقت تضايق العبادات
مصروفة الى غيره الثاني انه لو كان الخطاب العام متناولا للعبد لوجب عليهم الحج والجهاد والجمعة لوجود الموجب وهو الخطاب العام
المتناول لهم والتالي باطل بالاتفاق اجاب بان عدم وجوب هذه الامور عليهم لا يوجب عدم تناول الخطاب العام اياهم وذلك لانه
يجوز ان يكون خروجهم عن الخطاب العام بدليل خارجي كخروج المريض والمسافر ص مسئلة مثل يا ايها الناس يا عبادي يشمل الرسول
عند الاكثر وقال الحليمي ان كان معه قل لنا ما تقدم وايضا فهموه لانه اذا لم يفعل سألوه فيذكر موجب التخصيص
شرح الخطاب العام الوارد بطريق النداء مثل يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا يا عبادي يشمل الرسول عند الاكثر وذهب الاقلون الى
خلافه وقال الحليمي من اصحاب الشافعي رحمه الله الخطاب العام الوارد بطريق النداء اذا لم يكن معه قل يشمل الرسول واذا كان
معه قل مثل قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم لم يشمل الرسول واحتج المصنف على مذهب الاكثر بما تقدم وهو ان الرسول
عليه السلام من الناس والمومنين قطعا فيجب دخوله في مثل العمومات المذكورة وبان الصحابة فهموا دخول الرسول عليه السلام في تلك
العمومات لان الرسول عليه السلام اذا لم يفعل ما يقتضيه تلك العمومات بعد ورودها سألوه وقالوا لم لا تفعله فيذكر الرسول عليه السلام
موجب التخصيص فلو لم يكن الرسول عليه السلام داخلا فيها لما فهموه ولما عدل الرسول عليه السلام الى موجب التخصيص بل انكر عليهم ما فهموه
ص قالوا لا يكون آمرا مامورا ومبلغا ومبلغا بخطاب واحد ولان الامر للاعلى ممن دونه قلنا الامر هو الله والمبلغ جبريل
قالوا اختص باحكام كوجوب ركعتي الفجر والضحى والاضحى وتحريم الزكاة واباحة النكاح بغير ولي ولا شهود ولا مهر قلنا كالمريض
والمسافر وغيرهما ولم يخرجوا بذلك عن العمومات شرح احتج الاقلون بوجوه الاول ان الرسول عليه السلام امر الامة
ومبلغ الاوامر اليهم فلو كان داخلا في تلك العمومات يلزم ان يكون آمرا مامورا ومبلغا مبلغا والشخص الواحد لا يكون آمرا مامورا ومبلغا
مبلغا بخطاب واحد الثاني ان الامر طلب الاعلى الفعل ممن دونه فلو كان داخلا في تلك العمومات لزم ان يكون هو اعلى من نفسه
اجاب عنهما بان الامر هو الله تعالى والمبلغ جبريل فلم يلزم شيء مما ذكر الثالث
لو كان

لو كان الرسول عليه السلام داخلا تحت العمومات لزم ان يكون حكمه حكم الامة في مقتضى تلك العمومات والتالي باطل لاختصاصه باحكام
خاصة مثل وجوب ركعتي الفجر وركعتي الضحى ووجوب الاضحى وتحريم الزكاة واباحة النكاح بغير ولي ولا شهود ولا مهر اجاب
بان اختصاصه ببعض الاحكام بدليل خاص فلا يلزم منه عدم دخوله في تلك العمومات كالمريض والمسافر فانهما داخلان تحت تلك
العمومات وخروجهما عنها بدليل خاص ص مسئلة مثل يا ايها الناس ليس خطابا لمن بعدهم وانما ثبت الحكم بدليل اخر من اجماع او
نص او قياس خلافا للحنابلة لنا القطع بانه لا يقال للمعدومين يا ايها الناس وايضا اذا امتنع في الصبي والمجنون فالمعدوم اجدر
شرح الخطاب الوارد بطريق المشافهة مثل يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا ليس خطابا لمن لم يكن موجودا في زمان الخطاب وتعلق
الحكم الذي هو مقتضى ذلك الخطاب بمن لم يكن موجودا وقت الخطاب انما ثبت بدليل اخر من اجماع او نص او قياس وذهب الحنابلة
وبعض الفقهاء الى خلافه واحتج المصنف على المذهب الاول بوجهين الاول ان الخطاب بمثل يا ايها الناس يستدعي كون المخاطبين
موجودين لانا نقطع بانه لا يقال للمعدومين يا ايها الناس الثاني انه يمتنع ان يكون الصبي والمجنون مخاطبين بمثل يا ايها الناس
فالمعدوم اجدر واولى بان لا يكون مخاطبا بمثله ص قالوا لو لم يكن مخاطبا له لم يكن مرسلا اليه والثانية اتفاق
واجيب بانه لا يتعين الخطاب الشفاهي بل للبعض شفاها وللبعض بنصب الادلة بان حكمهم حكم من شافههم قالوا الاحتجاج به دليل
التعميم قلنا لانهم علموا ان حكمه ثابت عليهم بدليل اخر جمعا بين الادلة شرح احتجت الحنابلة بوجهين احدهما انه لو لم
يكن الرسول عليه السلام مخاطبا لمن لم يكن موجودا في زمان الخطاب لم يكن الرسول مرسلا اليه والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة
ان المراد بارسال الرسول عليه السلام اليه كونه مخاطبا له بايضاح الشرع واحكامه فلما لم يكن مخاطبا له لم يكن مرسلا اليه اجاب
بان الارسال لا يقتضي ان يكون الرسول عليه السلام مخاطبا له بالخطاب الشفاهي فان الخطاب الشفاهي لا يتعين للارسال بل الخطاب
المطلق يتعين له ويجوز ان يكون الرسول عليه السلام مخاطبا للبعض شفاها ومخاطبا للبعض الاخر بنصب الادلة بان بين ان حكمهم حكم
من شافههم الثاني ان الصحابة والتابعين احتجوا بمثل هذا الخطاب على ثبوت الاحكام التي هي مقتضاه على من لم يكن موجودا
وقت الخطاب واحتجاجهم به دليل تعميم ذلك الخطاب اي دليل على ان من لم يكن موجودا وقت الخطاب مخاطب بذلك اجاب
بان الصحابة والتابعين علموا ان حكم خطاب المشافهة ثابت على من وجد بعده بدليل اخر من نص او اجماع او قياس فاحتجاجهم
ليس بمجرد خطاب المشافهة بل به وبدليل اخر والحمل على هذا اولى ليكون جمعا بين الدليلين ص مسئلة المخاطب داخل في عموم
متعلق خطابه عند الاكثر امرا او نهيا او خبرا مثل وهو بكل شيء عليم من احسن اليك فاكرمه او فلا تهنه شرح الخطاب
الذي يكون متعلقه عاما يدخل المخاطب فيه ايضا سواء كان ذلك الخطاب امرا مثل قول السيد من احسن اليك فاكرمه او نهيا مثل قوله
من احسن اليك فلا تهنه او خبرا مثل قوله تعالى وهو بكل شيء عليم فان السيد اذا احسن اليه العبد استحق الاكرام وعدم الاهانة
وقس عليهما الخبر والدليل على ذلك ان اللفظ متناول له ولم يمنع مانع من الدخول فيه فوجب الدخول بالمقتضي السالم عن المعارض
ص قالوا يلزم الله خالق كل شيء قلنا خص بالعقل شرح القايلون بعدم دخول المخاطب في عموم متعلق خطابه احتجوا
بان المخاطب لو كان داخلا في العموم لزم ان يكون الباري تعالى خالقا لنفسه لقوله تعالى الله خالق كل شيء اجاب بان الخطاب
بحسب اللغة يتناوله وخص عنه الباري تعالى بدليل عقلي لامتناع كونه مخلوقا ص مسئلة خذ من اموالهم صدقة لا يقتضي اخذ
الصدقة من كل نوع من المال خلافا للاكثر لنا انه بصدقة واحدة يصدق انه اخذ منها صدقة فيلزم الامتثال وايضا فان كل
دينار مال ولا يجب ذلك بالاجماع شرح ذهب اكثر الاصوليين الى ان مثل قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة يقتضي
وجوب اخذ الصدقة من كل نوع من المال وذهب الكرخي الى انه يقتضي اخذ الصدقة من نوع من ماله وهو المختار عند المصنف
واحتج عليه بوجهين احدهما انه يصدق باخذ الرسول عليه السلام صدقة واحدة انه اخذ من اموالهم صدقة فيلزم الامتثال
بمقتضى الاية لان مقتضى الاية وجوب اخذ صدقة واحدة من اموالهم لان صدقة في الاية نكرة وقعت في سياق الاثبات
فيقتضي الوحدة قيل عليه ان قوله تعالى من اموالهم ان كان متعلقا بقوله خذ صح ما ذكره المصنف وان كان متعلقا بقوله صدقة
ففيه نظر لان صدقة انما يكون من اموالهم لو كان الصدقة من كل نوع من اموالهم وفي هذا الفرق نظر لانه على تقدير ان يكون قوله
من اموالهم متعلقا بقوله خذ لم يصح ما ذكره المصنف ايضا لان الاخذ انما يكون من اموالهم لو كان من كل نوع من اموالهم الثاني انه
لو اقتضى الاية اخذ صدقة من كل نوع من اموالهم لوجب اخذ صدقة من كل دينار من اموالهم لانه يصدق على كل دينار انه مال والتالي
باطل بالاتفاق ص قالوا المعنى من كل مال فيجب العموم قلنا كل للتفصيل

ولذلك فرق بين للرجال عندي درهم وبين لكل رجل عندي درهم بالاتفاق شرح احتج الاكثرون بان قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة معناه خذ من كل مال لهم لان الجمع المضاف من الفاظ العموم فالامتثال انما يحصل باخذ صدقة من كل نوع من اموالهم على العموم اجاب بانا لا نسلم ان قوله خذ من اموالهم معناه خذ من كل نوع من اموالهم وذلك لان لفظ كل يفيد التفصيل والتجريد بخلاف الجمع المعرف فانه لا يفيد التفصيل ولذلك فرق بين قول القايل للرجال عندي درهم وبين قوله لكل رجل عندي درهم بالاتفاق فان الاول يقتضي ان يكون درهم واحد مشتركا بين جميع الرجال والثاني يقتضي ان يكون لكل واحد درهم اصل مسئلة العام بمعنى المدح او الذم مثل ان الابرار لفي نعيم وان الفجار والذين يكنزون عام وعن الشافعي خلافه لنا عام ولا منافي فعم تعميم شرح ورود لفظ العام في معرض لفظ المدح او الذم مثل قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم ومثل قوله والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها سبيل على عمومه وقد نقل عن الشافعي رحمه الله خلافه واحتج المصنف على المذهب الاول بان اللفظ عام والمنافي لعمومه غير محقق فيكون عاما كغيره من الالفاظ العامة اصل قالوا سيق لقصد المبالغة في الحث او الزجر فلا يلزم التعميم قلنا التعميم ابلغ وايضا لا تنافي بينهما شرح الشافعية قالوا ان مثل هذه الصيغة ليس لقصد التعميم لانه انما سيق لقصد المبالغة في الحث اذا كان في معرض للمدح والمبالغة في الزجر اذا كان في معرض الذم فلا يلزم التعميم اجاب بان التعميم ابلغ في الحث والزجر من عدمه فالحمل على التعميم اولى لكونه موافقا للمقصود وايضا التعميم لا ينافي المبالغة في الحث والزجر فلا يكون المبالغة مانعة منه اصل التخصيص قصر العام على بعض مسمياته ابو الحسين اخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه واراد ما يتناوله بتقدير عدم المخصص كقولهم خص العام وقيل تعريف ان العموم للخصوص واورد الدور واجيب بان المراد في الحد التخصيص اللغوي ويطلق التخصيص على قصر اللفظ وان لم يكن عاما كما يطلق عليه عام لتعدده كعشرة والمسلمين للمعهودين وضماير الجمع ولا يستقيم الا فيما يستقيم توكيده بكل شرح لما فرغ عن العام واحكامه شرع في التخصيص وعرفه اولا بانه قصر العام على بعض مسمياته واراد ببعض مسمياته بعض اجزايه فان مسمى العام جميع ما صلح له اللفظ لا بعضه وقال ابو الحسين التخصيص اخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه اي عن الخطاب على تقدير عدم المخصص فانه لو لم يقدر ذلك لم يستقم التعريف لان الخطاب غير متناول لذلك البعض على تقدير وجود المخصص كقولهم خصص العام فانه يكون معناه اخراج بعض ما يتناوله على تقدير عدم المخصص وللقايل ان يقول لا حاجة الى هذا التقدير لان الخطاب في نفسه متناول لذلك البعض وباعتبار المخصص غير متناول له فان العام على تقدير وجود المخصص شامل لجميع الافراد في نفسه والمخصص اخرج بعضه عنه فلا حاجة الى تقدير هذا القيد وقيل في حد التخصيص هو تعريف ان العموم للخصوص اي التخصيص هو بيان ان اللفظ الموضوع لجميع الافراد اريد منه بعضه واورد على هذا التعريف انه قد اخذ في تعريف التخصيص الخصوص وهما عبارتان عن معنى واحد فتعريف احدهما بالاخر دور واجيب بان المراد بالخصوص المستعمل في الحد التخصيص اللغوي وقد اخذ في حد التخصيص الاصطلاحي فلا دور واعلم انه لو فسر تعريف ابي الحسين بما فسر المصنف يرد عليه هذا السوال ولا يمكن ان يجاب عنه لكن علمت ان تعريفه صحيح بدون ما ذكره المصنف تتمة لتعريفه فلا يرد عليه شي والتخصيص قد يطلق على قصر اللفظ على بعض اجزاء مسماه وان لم يكن اللفظ عاما بحسب الاصطلاح كما يطلق العام على اللفظ الذي يكون لمسماه اجزاء كالعشرة والمسلمين للمعهودين وقد ذكر المصنف في مثال العام غير المصطلح ضماير الجمع بناء على ان الضماير ليست من صيغ العموم اذ المراد بصيغ العموم ما يدل بنفسه وفيه نظر لان عموم ضمير جمع الغايب تابع لعموم مظهره واحتياجه دلالته على معناه الى تقدم الذكر لا ينافي عمومه وضمير المتكلم والمخاطب لكونه محتاجا الى قرينة التكلم والخطاب يشبه ان يكون من باب المعهود لكنه ليس كذلك لان من الموصولة تحتاج الى قرينة الصلة ومع ذلك ليس بمعهود بل يكون عاما بحسب الاصطلاح والتخصيص لا يستقيم الا فيما يستقيم توكيده بكل وهو ما يصح توكيده افتراقه حسا كقولهم جاني الرجال او حكما كقولهم اشتريت الجارية لان ما لا يؤكد بكل لا شمول له ولا يتصور التخصيص فيما لا شمول له اصل مسئلة التخصيص جايز الا عند شذوذ شرح القايلون بالعموم اختلفوا في جواز التخصيص فذهب الاكثرون الى جوازه والاقلون الى عدمه حجة الاكثر ان التخصيص واقع في قوله تعالى والله على كل شي قدير والوقوع دليل الجواز حجة الاقلين ان التخصيص في الخبر يوجب الكذب وفي الامر والنهي يوجب البداء الجواب انه مع احتمال التخصيص ووجود المخصص لا يوجب اصل مسئلة الاكثر انه لا بد في التخصيص من بقاء جمع يقرب من مدلوله وقيل يكفي ثلثة وقيل واحد والمختار انه بالاستثنا والبدل يجوز الى واحد وبالمتصل

وقيل ثلثة

كالصفة

كالصفة يجوز الى الاثنين وبالمنفصل في المحصور القليل يجوز الى الاثنين مثل قتلت كل زنديق وقد قتل اثنين وهم ثلثة وبالمنفصل في غير المحصور او العدد الكثير المذهب الاول لنا انه لو قال قتلت كل من في المدينة وقد قتل ثلاثة عد لاغيا وكذلك اكلت كل رمانة وكذلك لو قال كل من دخل داري او اكل وفسر بثلثة شرح القايلون بجواز التخصيص اختلفوا في الغاية التي ينتهي اليها التخصيص فذهب الاكثر الى انه يجب ان يكون الباقي بعد التخصيص قريبا من مدلول العام وارادوا بالقريب ما هو اكثر من نصفه وقيل يجب ان يكون الباقي بعد التخصيص ثلثة فصاعدا وقيل يجب ان يكون الباقي بعد التخصيص اثنين فصاعدا وقيل يجوز التخصيص الى الواحد والمختار عند المصنف ان التخصيص ان كان بالمتصل الذي هو الاستثنا نحو اكرم الناس الا الجهال او البدل نحو اكرم الناس العالم يجوز الى الواحد وان كان بالمتصل الذي هو الصفة نحو اكرم الناس العلما او الشرط نحو اكرم الناس ان كانوا عالمين يجوز الى اثنين وان التخصيص بالمنفصل يجوز الى اثنين ان كان في العام المحصور القليل كما يقول قتلت كل زنديق وكانوا ثلثة وقد قتلت اثنين وان لم يكن في العام المحصور القليل بان كان في غير المحصور مثل قتلت كل من في المدينة او في المحصور الكثير مثل اكلت كل رمانة وقد كان الفا يجوز اذا كان الباقي قريبا من مدلول العام واليه اشار بقوله المذهب الاول واحتج على ما قاله من انه لا بد في العام الغير المحصور القليل من تعدد يقرب من مدلول العام سواء كان العام من اسما الشرط نحو من دخل داري فاكرمه او من غيرها كان غير محصور نحو قتلت كل من في المدينة او محصورا كثيرا نحو اكلت كل رمانة وكان عنده الف وتقرير الحجة انه لو قال قتلت كل من في المدينة وقد قتل ثلثة عد لاغيا وكذلك لو قال اكلت كل رمانة وقد اكل ثلثة وكذلك لو قال من دخل داري او اكل فاكرمه وفسر بثلثة فلو جاز التخصيص في هذه الصور الى ثلثة لما عد لاغيا اصل القايل باثنين وثلثة ما قيل في الجمع ورد بان الجمع ليس بعام شرح القايل بجواز تخصيص العام الى اثنين وثلثة احتج بما قيل في الجمع من ان اقل الجمع اثنان وبما قيل من ان اقله ثلثة اجاب بان الدلايل المذكورة لا يقتضي الا ان اثنين او ثلثة جمع وليس كل جمع بعام حتى يصح اطلاق العام على ما صح اطلاق الجمع عليه اصل القايلون بالواحد اكرم الناس الا الجهال واجيب بانه مخصوص بالاستثنا ونحوه قالوا وانا له لحافظون وليس محل النزاع قالوا واسمع ذلك كان لتعظيمه وذلك لمنع الجمع واجيب بان الممتنع تخصيص خاص بما تقدم قالوا الذين قال لهم الناس واريد نعيم بن مسعود ولم يعد مستهجنا للقرينة قلنا الناس للمعهود فلا عموم قالوا اكلت الخبز وشربت الماء الاقل قلنا ذلك للبعض المطابق للمعهود الذهني مثله في المعهود الوجودي فليس من العموم والخصوص في شي شرح القايلون بجواز تخصيص العام الى الواحد احتجوا بخمسة وجوه الاول جواز استعماله في اللغة فانه لو قال السيد لعبده اكرم الناس الا الجهال ولم يكن فيهم الا عالم واحد صح ولم يستقبح فلو لم يصح التخصيص الى الواحد لكان مستقبحا اجاب بان هذا مخصص بالاستثنا ونحوه جايز ولا يلزم منه صحته في غيره الثاني قوله تعالى وانا له لحافظون فانه اطلق انا واراد نفسه وهو ضمير جماعة المتكلمين فصح اطلاق الجمع على الواحد اجاب بان ذلك ليس محل النزاع فان ضمير الجمع ليس بعام وفيه ما قد عرفت والجواب ان هذا الاطلاق بطريق المجاز فانه اطلق الجمع على الواحد المعظم وهو غير متنازع فيه لان النزاع انما وقع في جواز اخراج البعض الى الواحد لا في اطلاق اسم الجمع على الواحد بالمجاز الثالث ان التخصيص الى الواحد لو كان ممتنعا لكان امتناعه لاجل التخصيص اذ لا مانع غيره ولو كان لاجل التخصيص لامتنع كل تخصيص اجاب بان الممتنع تخصيص خاص لا كل تخصيص اذ كل تخصيص لا يكون مستقبحا بل التخصيص الى الواحد يكون مستقبحا فيكون الممتنع هو لا غير الرابع قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فانه اطلق الناس الذي هو من الفاظ العموم واراد واحدا وهو نعيم بن مسعود الاشجعي فيكون اطلاق العام على الواحد جايزا اجاب بانا لا نسلم ان الناس عام بل المراد من الناس المعهود والمعهود لا عموم فيه الخامس انه صح اطلاق اكلت الخبز وشربت الماء الا اقل ما تناول ومشروب من الخبز والماء عام لان اللام للاستغراق اذ لا معهود بين المتكلم والمخاطب فصح اطلاق العام على الواحد اجاب بان اللام فيهما للمعهود الذهني وهو ماهية الخبز والماء من حيث هي هي الا انه لما تعذر تحقق الماهية في الخارج الا في فرد من الافراد حمل على ذلك الفرد لضرورة الوجود فالمراد البعض المطابق للمعهود الذهني مثل ما يكون في المعهود الوجودي لاشتراكهما في عدم الاطلاق الاستغراق والفرق ان المعهود الذهني يقبل الشركة بخلاف المعهود الوجودي

واذا كان المراد المعهود الذهني لا يكون العموم والخصوص في شي **اصـــل** المخصص متصل ومنفصل والمتصل الاستثنا المتصل والشرط والصفه والغايه وبدل البعض والاستثناء المنقطع قيل حقيقه وقيل مجاز وعلى الحقيقه قيل متواطي وقيل مشترك والابد لصحته من مخالفته في نفي الحكم او في ان المستثنى حكم اخر له مخالفه بوجه مثل ما زاد الا ما نقص ولان المتصل اظهر لم يحمله فقها الامصار على المنقطع الا عند تعذره ومن ثم قالوا في له عندي مايه درهم الا ثوبا وشبهه الا قيمه ثوب **شـــرح** اعلم ان المخصص هو المخرج وهو اراده اللافظ وقد يطلق المخصص على ما دل على اراده اللافظ بالمجاز والمخصص بالمعنى الثاني اما متصل او منفصل والمتصل اربعه الاستثنا المتصل والشرط والصفه والغايه هذا هو المشهور وقد زاد المصنف قسما اخر وهو بدل البعض من الكل لانه اخراج بعض ما تناوله اللفظ وفيه نظر فان المبدل منه في حكم الطرح والبدل قد اقيم مقامه فلا يكون مخصصا له وخص المصنف بدل البعض بكونه مخصصا دون الابدال الباقيه لكونه غير متناوله واختلفوا في استعمال الاستثنا في المنقطع مثل جاني القوم الا حمارا فقيل انه بطريق الحقيقه وقيل انه بطريق المجاز ثم القايلون بالحقيقه اختلفوا فقال قوم انه متواطي اي موضوع للقدر المشترك بين المتصل والمنقطع وقال اخرون انه مشترك بينهما اشتراكا لفظيا حجه القايل بالمجاز ان المتصل يسبق الى الفهم عند اطلاق الاستثنا فيكون حقيقه في المتصل مجازا في المنقطع والا لم يسبق المتصل الى الفهم حجه القايل بالتواطو ان الاستثنا ينقسم الى المتصل والمنقطع ومورد القسمه مشترك بين القسمين فيكون معنى الاستثنا مشتركا بينهما فيكون متواطيا حجه القايل بالاشتراك انه يستعمل في المتصل والمنقطع وفي المتصل الاخراج وفي المنقطع المخالفه فلا مشترك بينهما من حيث المعنى فيحمل مشتركا بينهما اشتراكا لفظيا لانه لا ترجيح لاحد المفهومين على الاخر في كونه حقيقه له دون الاخر والحق المذهب الاول وما ذكرنا من ان المتصل يسبق الى الفهم عند اطلاقه يعرف ضعف المذهبين الاخرين ولا بد في الاستثنا المنقطع من مخالفه المستثنى للمستثنى منه في نفي الحكم او في ان المستثنى حكم اخر له مخالفه مع المستثنى منه مثال الاول ما جاني القوم الا حمارا مثال الثاني ما زاد الا ما نقص وما نفع الا ما ضر قال سيبويه ما الاولى نافيه وما الثانيه مصدريه وفاعل زاد ونفع مضمر ومفعولهما محذوف وتقديره ما زاد فلان شيا الا النقصان وما نفع فلان الا الضرر فالمستثنى وهو النقصان والضرر حكم مخالف للمستثنى منه وهو الزياده والنفع فيكون الاستثنا منقطعا لان المستثنى من غير جنس المستثنى منه ولان اطلاق المستثنى على المتصل اظهر واقوى لكونه حقيقه لم يحمل الفقها الامصار الاستثنا على المنقطع ما لم يتعذر حمله على المتصل ولاجل ذلك قال فقها الامصار لو قال له عندي مايه درهم الا ثوبا وشبهه يقدر قيمه الثوب ليكون من باب الاستثنا المتصل **اصـــل** واما حده فعلى التواطو ما دل على مخالفه بالا غير الصفه واخواتها وعلى الاشتراك والمجاز لا يجمعان في حد واحد فيقال في المنقطع ما دل على مخالفه بالا غير الصفه من غير اخراج واما المتصل فقال الغزالي قول ذو صيغ مخصوصه محصوره دال على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول واورد على طرده التخصيص بالشرط والوصف بالذي والغايه ومثل قام القوم ولم يقم زيد ولا يرد الاولان وعلى عكسه جا القوم الا زيدا فانه ليس بذي صيغ وقيل لفظ متصل بجمله لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به ليس بشرط ولا صفه ولا غايه واورد على طرده قام القوم لا زيد وعلى عكسه ما جا الا زيد فانه لم يتصل بجمله وان مدلول كل استثنا متصل مراد بالاول و الاعتبار من الشرط والصفه وهم والاولى اخراج بالا واخواتها **شـــرح** حد الاستثنا بنا على القول بكونه متواطيا ما دل على مخالفه بالا غير الصفه واخواتها كليس ولا يكون وعدا وخلا وما عدا وما خلا وحاشى وسوى وغير واحترز بقوله الا واخواتها عما دل على مخالفه بغيرها نحو جاني القوم ولم يجي زيد وقام زيد لا عمرو وانما قيد الا بكونها غير الصفه احترازا عن الا التي هي بمعنى الصفه وهي ما كانت تابعه لجمع لا يدخل فيه المستثنى نحو قوله تعالى لو كان فيهما الهه الا الله واما على قول من يقول بالاشتراك او المجاز فلا يمكن الجمع بين المتصل والمنفصل في حد واحد من حيث المعنى لان الحقيقتين المختلفتين لا يمكن الجمع بينهما في حد واحد ويمكن الجمع بينهما بحد واحد بحسب اللفظ بان يقال المذكور بعد الا واخواتها واذا امتنع الجمع بينهما في حد واحد بحسب المعنى احتاج كل الى حد فيقال في حد الاستثنا المنقطع ما دل على مخالفه بالا غير الصفه من غير اخراج والقيود المتقدمه قد مر فايدتها وقوله من غير اخراج احترازا عن الاستثنا المتصل واما الاستثنا المتصل فقد قال الغزالي في حده انه ذو صيغ مخصوصه محصوره دال على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول

قوله

قوله قوله اي كلمات تدل على ذلك قوله ذو صيغ فان الصيغ لا تكون لكلمه واحده واحترز به عن التخصيص بالفعل والعقل وقرينه الحال وقوله مخصوصه احترز به عن كلمات لا تكون لها تلك الصيغ والمراد بالصيغ المخصوصه ادوات الاستثنا وقوله محصوره معدوده قليله وقوله دال الى اخره اشاره الى غايه ادوات الاستثنا ويكون تقدير الكلام هذا ادوات الاستثنا كلمات ذوات صيغ مخصوصه معدوده داله على ان ما ذكر بعدها بواسطتها لا يكون مرادا من الاقوال المتقدمه وقد اورد على طرد هذا التعريف التخصيص بالشرط مثل قوله اكرم الناس ان كانوا عالمين وبالوصف بالذي والتي والذين واللتين واللذين واللاتي وبالغايه ومثل قام القوم ولم يقم زيد لان هذه الالفاظ صيغ مخصوصه محصوره داله على ان ما يذكر بعدها غير مراد من الالفاظ السابقه وانما قيد الوصف بالذي لان الوصف بغيره لا يدخل تحت الحد لانه لم يذكر بعده شي بخلاف الوصف بالذي فانه يذكر بعده الصله والمصنف منع ورود الاولين اعني التخصيص بالشرط والوصف لانهما لا يدلان على المذكور بهما لم يرد بالقول السابق وعلى الوجه الذي حررنا كلام حجه الاسلام لا يرد الاخيران ايضا لان المراد بالصيغ المخصوصه ادوات الاستثنا والغايه ومثل قام القوم ولم يقم زيد لا يكون مذكورا بادوات الاستثنا واورد على عكس هذا الحد مثل جا القوم الا زيدا فانه ليس بذي صيغ مع كونه استثنا وعلى الوجه الذي قررنا يندفع هذا ايضا لانه ذكر تعريف ادوات الاستثنا لا تعريف واحد منها فلا يلزم صدق التعريف على كل واحد منها وقيل في تعريف الاستثنا المتصل انه لفظ متصل بجمله لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به ليس بشرط ولا صفه ولا غايه فقوله لفظ احتراز عن التخصيص بالفعل والعقل وقرينه الحال وقوله متصل بجمله احترز به عن المخصصات المنفصله وقوله لا يستقل بنفسه احتراز عن مثل قولنا قام القوم ولم يقم زيد فان قولنا ولم يقم زيد لفظ متصل بجمله ولكن يستقل بنفسه قوله دال احتراز عن المهملات وقوله على ان مدلوله غير مراد اي على ان مدلول المستثنى غير مراد مما اتصل الاستثنا به واحترز به عن التاكيد نحو جاني القوم كلهم قوله ليس بشرط ولا صفه ولا غايه احتراز عنها واورد على طرد هذا التعريف جا القوم لا زيد فانه يصدق عليه التعريف المذكور مع انه ليس باستثنا واورد على عكسه مثل ما جا الا زيد فانه استثنا متصل ولا يصدق عليه التعريف لانه لم يتصل بجمله واورد ايضا على عكسه ان مدلول كل استثنا متصل مراد بالاول على المذهب الصحيح وايضا الاحتراز عن الصفه والشرط وهم لانه قد خرجا بقوله غير مراد فلم يحتج الى ذكرهما ثم قال المصنف والاولى ان يقال في تعريف الاستثنا المتصل انه اخراج بالا او احدى اخواتها **اصـــل** وقد اختلف في تقدير الدلاله في الاستثنا فالاكثر المراد بعشره في قولك عشره الا ثلثه سبعه والا قرينه لذلك كالتخصيص بغيره وقال القاضي عشره الا ثلثه بازا سبعه كاسمين مركب ومفرد وقيل المراد عشره باعتبار الافراد ثم اخرجت ثلثه والاسناد بعد الاخراج فلم يسند الا الى سبعه وهو الصحيح لنا ان الاول غير مستقيم للقطع بان من قال اشتريت الجاريه الا نصفها لم يرد استثنا نصفها من نصفها ولانه كان يتسلسل ولانا نقطع بان الضمير للجاريه بكمالها ولاجماع العربيه على انه اخراج بعض من كل ولابطال النصوص وللعلم بانا نسقط الخارج فيعلم ان المسند اليه ما بقي والثاني كذلك للعلم بانه خارج عن قانون اللغه اذ لا تركيب من ثلثه ولا يعرب الاول وهو غير مضاف ولامتناع اعاده الضمير الى جز الاسم في الا نصفها ولاجماع العربيه الى اخره **شـــرح** اختلف في تقدير الدلاله في الاستثنا على ما هو المقصود فذهب الاكثر الى ان الاستثنا بين ان مراد المتكلم بالمستثنى منه ما بقي فالمراد بعشره في قولك عشره الا ثلثه سبعه والا قرينه مبينه لذلك كالتخصيص بغير الاستثنا فان المخصص قرينه مبينه لمراد المتكلم بالعام وقال القاضي ابو بكر المستثنى والمستثنى منه واله الاستثنا جميعا موضوع لمعنى واحد وهو ما يفهم اخرا حتى كان العرب وضعوا بازا السبعه اسمين مركبا ومفردا فالمركب هو عشره الا ثلثه والمفرد هو سبعه وقيل المراد بالمستثنى منه الجميع باعتبار الافراد من غير حكم بالاسناد ثم اخرج منه المستثنى وحكم بالاسناد بعد اخراج المستثنى من المستثنى منه فلم يسند الا الى ما بقي بعد الاخراج مثلا قولنا له علي عشره الا ثلثه يكون المراد بالعشره من حيث الافراد مجموع احادها ثم اخرج منها ثلثه واسند بعد الاخراج فعلم ان المسند اليه سبعه وهذا المذهب هو الصحيح عند المصنف واحتج على عدم استقامه

بسته اوجه الاول

المذهب الاول انه لو كان المراد بالمستثنى منه هو الباقي بعد الاستثنا لزم ان يراد استثنا نصف الجاريه من نصفها
في مثل قول القايل اشتريت الجاريه الا نصفها والتالي باطل لانا نقطع بان من قال اشتريت الجاريه الا نصفها لم يرد لو جه
استثنا نصفها من نصفها بيان الملازمه انه لو كان المراد بالمستثنى منه هو الباقي بعد الاستثنا لكان المراد بالجاريه نصفها في
المثال المذكور وقد استثنى عنه نصفها فيلزم استثنا نصفها من نصفها وللقايل ان يقول الاستثنا وقع على الجاريه
كلها بحسب الظاهر فاستثنى ما وقع عليه الاستثنا بحسب الظاهر ليس ان المراد بالجاريه نصفها فلم يلزم منه استثنا
النصف من النصف الثاني انه لو كان مراد المتكلم بالمستثنى منه ما بقي بعد الاستثنا لزم التسلسل واللازم ظاهر
الفساد بيان الملازمه ان المراد بالجاريه مثلا اذا كان نصفها وقد اخرج الاستثنا من المستثنى منه نصفه فيكون
نصف النصف مخرجا بالاستثنا فيكون المراد بالنصف الذي هو المستثنى منه نصف النصف لانه الباقي بعد استثنا
النصف عنه وقد اخرج عن المستثنى منه الذي هو نصف النصف وهلم جرا ويلزم التسلسل وللقايل ان يقول لا نم التسلسل
لان الاستثنا بين ان المراد بالمستثنى منه الذي هو الكل بحسب الظاهر النصف فلم يحتج الى تقدير لانه قد استثنى
النصف عن المستثنى منه بحسب الظاهر الثالث انه لو كان المراد بالمستثنى منه الباقي بعد الاستثنا يلزم ان يكون
الضمير الذي اضيف اليه النصف راجعا الى النصف لان الضمير راجع الى المستثنى منه وهو النصف والتالي باطل
لان الضمير راجع الى الجاريه بكمالها وللقايل ان يقول لا نم لزوم رجوع الضمير الى النصف لجواز ان يكون المرجوع اليه هو
اللفظ كما اذا اطلق لفظ شخص في جاء شخص واريد به امراه فانه لا يجب تانيث الضمير اعتبارا باللفظ المطلق ويمكن ان
يجاب عنه بانه لو كان الضمير عايدا الى اللفظ يلزم ان يكون المراد نصف اللفظ والجواب الصحيح ان الضمير عايد على ما هو
الظاهر من لفظ المستثنى منه لا الى ما هو المراد الرابع لو كان المستثنى منه هو الباقي بعد الاستثنا لم يكن الاستثنا
في قولنا اشتريت الجاريه الا نصفها اخراج بعض من كل والتالي باطل للاجماع اهل العربيه على انه اخراج بعض من كل وللقايل
ان يمنع الملازمه فانه يجوز ان يكون مراد المتكلم النصف ويكون الاستثنا اخراج النصف عن الكل بحسب الظاهر ولا
منافاه بينهما الخامس لو كان المراد بالمستثنى منه هو الباقي بعد الاستثنا يلزم بطلان النصوص والتالي ظاهر الفساد
بيان الملازمه ان العشره نص في مدلولها فلو اريد بها سبعه لزم بطلان النص وللقايل ان يقول النص هو اللفظ
الذي لم يحتمل الا معنى واحدا عند عدم القرينه والعشره اذا لم يعتبر معها قرينه الاستثنا كان كذلك السادس انا نعلم
قطعا انا نسقط الخارج اي المستثنى من المستثنى منه فيعلم بعد اسقاطه ان المسند اليه ما بقي بعد الاستثنا فلو كان المراد
بالمستثنى منه هو الباقي لم يكن الاسقاط موجبا للعلم بكون الباقي مسندا اليه لان اسقاط الخارج موقوف على حصول خارج وعلى
تقدير ان يكون المستثنى منه هو الباقي لم يحصل خارج وللقايل ان يقول لا نم انه على تقدير ان يكون المراد بالمستثنى منه الباقي لم يحصل
خارج لجواز ان يكون اسقاط الخارج بحسب ظاهر المستثنى منه لا بحسب ما هو مراد المتكلم منه واحتج على عدم استقامه
المذهب الثاني بوجوه الاول انا نعلم قطعا انه خروج عن قانون اللغه اذ لم يعهد وضع مركب من كلمات اولها معرب وهو عشره
مضاف وهذا يفضي الى ذلك الثالث انه لو كان كذلك لكان الضمير في الا نصفها عايدا الى جزء الاسم والتالي باطل لامتناع عود
الضمير الى جزء الاسم الرابع انه لو كان كذلك لكان الاستثنا المتصل اخراجا وهو خلاف اجماع اهل العربيه اصل
قال الاولون لا يستقيم ان يراد عشره بكمالها للعلم بانه ما اقر الا بسبعه فسبعه واجب بان الحكم بالاقرار باعتبار
الاسناد ولم يسند الا بعد الاخراج قالوا لو كان المراد عشره الاول امتنع من الصادق مثل قوله الا خمسين عاما واجيب
بما تقدم شرح القايلون بالمذهب الاول احتجوا بوجهين الاول انه لو قال له عشره الا ثلثه لم يستقم ان يراد
بعشره عشره بكمالها لانا نعلم قطعا انه ما اقر الا بسبعه فتعين ان يكون المراد بعشره سبعه وهو المطلوب اجاب
بان الحكم بالاقرار باعتبار الاسناد لا باعتبار العشره فقد اريد بالعشره العشره بكمالها واخرج منه ثلثه قبل الاسناد
ثم اسند بعد الاخراج الحكم الى الباقي فعلم انه اقر بسبعه الثاني انه لو كان المراد بالعشره مثلا عشره بكمالها امتنع من الصادق
وهو الله عز وجل مثل قوله تعالى فلبث فيهم الف سنه الا خمسين عاما والتالي ظاهر الفساد بيان الملازمه انه ح يكون
المراد بالالف تمام احاده فاذا اخرج منه خمسون لزم الكذب احدهما اجاب

بان

المنفصل انه ...

بان الصدق والكذب انما يعتبر بالنسبه الى الاسناد والاسناد بعد الاخراج فلم يلزم الكذب اصل القاضي اذا بطل ان
يكون عشره وبطل ان يكون سبعه تعين ان يكون الجميع لسبعه واجب بما تقدم وبان الاستثنا على قول القاضي ليس
بتخصيص وعلى الاكثر تخصيص وعلى المختار محتمل شرح قال القاضي اذا بطل ان يكون المراد بعشره عشره بكمالها بدليل
المذهب الاول وبطل ان يكون المراد بعشره سبعه تعين ان يكون الجميع لسبعه اجاب بانا لا نم ابطال المذهب
المختار لما تقدم من الدلايل الداله على ثبوته وبين مما ذكرنا ان الاستثنا على قول القاضي ليس بتخصيص اذ لا اخراج ولا
قصر وعلى مذهب الاكثر تخصيص لانه اخراج بعض ما تناوله اللفظ وقصر اللفظ على بعض مسماه وعلى المذهب المختار يحتمل
ان يكون تخصيصا نظرا الى انه بعد الاسناد قد قصر لفظ المستثنى منه على بعض مسماه ويحتمل ان لا يكون تخصيصا نظرا الى انه
اريد بالمستثنى منه تمام مسماه اصل مسله شرط الاستثنا الاتصال لفظا او ما في حكمه كقطعه لتنفس او سعال
ونحوه وعن ابن عباس يصح وان طال شهرا وقيل يجوز بالنيه لغيره وحمل عليه مذهب ابن عباس لقربه وقيل يصح في القران
خاصه لنا لو صح لم يقل عليه السلام فليكفر عن يمينه معينا لان الاستثنا اسهل وكذلك جميع الاقرارات والطلاق
والعتق وايضا فانه يودي الى ان لا يعلم صدق ولا كذب شرح ذهب المحققون الى اشتراط صحه الاستثنا اتصاله ان؟
بالمستثنى منه لفظا او ما في حكم الاتصال لفظا كقطعه عن المستثنى منه لتنفس او سعال ونحوه مما يكون مانعا من الاتصال
اللفظي ونقل عن ابن عباس انه يصح انفصال الاستثنا عن المستثنى منه وان طال الفصل بينهما شهرا وقيل يجوز انفصال الاستثنا
عن المستثنى منه بالنيه اي مع اضمار الاستثنا متصلا بالمستثنى منه لغير الاستثنا وهو المخصص بالادله المنفصله
وحمل ما نقل عن ابن عباس على هذا لقربه من الصواب وقيل يصح انفصال الاستثنا عن المستثنى منه في القران فقط بناء على
ان القران كلام الله وهو ازلي ولا انفصال حال الخطاب لا تحاد كلام الازلي وهذا ليس بمستقيم اذ الكلام ليس الكلام
الازلي القايم بذات الله تعالى بل العبارات التي وصلت الينا واختار المصنف مذهب المحققين واحتج عليه بثلثه وجوه
الاول انه روي عن النبي عليه السلام قال من حلف على شي فراى غيره خيرا منه فليكفر عن يمينه وليات الذي هو خير منه ووجه
التمسك به انه عليه السلام عين الكفاره في التخلص اي لتخلص الحالف اذا راى غيره خيرا منه فلو كان الاستثنا المنفصل جايزا لما عين
الكفاره لاجل التخلص بل ارشده الى الاستثنا لان ارشاد طريق الاسهل اولى الثاني انه لو جاز الاستثنا المنفصل لما ثبت
الاقرارات والطلاق والعتق لعدم الجزم بثبوت شي منها لجواز الاستثنا المنفصل الثالث لو صح الاستثنا المنفصل
لم يعلم صدق خبر ولا كذبه اصلا لامكان الاستثنا بعد حين والتالي ظاهر الفساد اصل قالوا قال عليه
السلام والله لاغزون قريشا ثم سكت وقال بعده ان شا الله قلنا يحمل على السكوت العارض لما تقدم قالوا سال اليهود
عن لبث اهل الكهف فقال غدا اجيبكم فتاخر الوحي بضعه عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشي اني فاعل ذلك
ان شا الله فقال ان شا الله قلنا يحمل على افعل ان شا الله وقول ابن عباس متاول بما تقدم او بمعنى المامور به شرح
القايلون بجواز الاستثنا المنفصل احتجوا بثلثه وجوه الاول انه قال عليه السلام والله لاغزون قريشا ثم سكت وقال
بعد زمان ان شا الله اجاب بان السكوت يحتمل ان يكون لعارض لا يخل بالاتصال كما ذكر ويحتمل ان يكون لغيره فيحمل على الاول
جمعا بين الدليل الثاني ان اليهود سالوه عن لبث اهل الكهف فقال عليه السلام غدا اجيبكم ولم يقل ان شا الله
فانقطع عنه الوحي بضعه عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشي اني فاعل ذلك غدا الا ان يشا الله فقال عليه السلام ان
شا الله الحاقا بخبره الاول وهو قوله غدا اجيبكم اجاب بانه يحتمل ان يكون متعلقا بمحذوف اي افعل ان شا الله
حملا على الثاني جمعا بين الدليل الثالث انه لو لم يصح الاستثنا المنفصل لما قال ابن عباس بصحته لانه من فصحا
العرب وترجمان القران اجاب بان قول ابن عباس رضي الله عنه اما متاول بما تقدم وهو جواز الانفصال
بالنيه او بمعنى المامور به يعني انه يجوز الانفصال في الاستثنا المامور به وهو الاستثنا بمشيه الله تعالى
اصل مسله الاستثنا المستغرق باطل باتفاق والاكثر على جواز

المساوي والاكثر وقالت الحنابلة والقاضي بمنعهما وقال بعضهم والقاضي ايضا بمنعه في الاكثر خاصة وقيل
ان كان العدد صريحا نحو ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين والغاوون اكثر
بدليل وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين والمساوي اولى وايضا فلكم جايع الا من اطعمته وايضا فان فقهاء الامصار على
انه لو قال عشرة الا تسعة لم يلزمه الا درهم ولولا ظهوره لما اتفقوا عليه **شرح** الاستثناء اما ان يكون
مستغرقا للمستثنى منه او اكثر من الباقي او مساويا له او اقل منه والاول باطل بالاتفاق مثل ان يقال الثاني
له علي عشرة الا عشرة والرابع جائز بالاتفاق مثل ان يقال علي عشرة الا اربعة والثالث مختلف فيه فذهب
الاكثر الى جوازهما مثل قول القائل علي عشرة الا ستة او خمسة وذهب الحنابلة والقاضي اولا الى منعهما
وقال بعض الاصوليين والقاضي اخرا بمنع الجواز في الاكثر خاصة دون المساوي وقيل ان كان العدد صريحا
لم يجز استثناء الاكثر خاصة مثل قول القائل علي عشرة الا تسعة وان لم يكن العدد صريحا جاز استثناء الاكثر ايضا
مثل خذ هذه الدراهم الا ما في الكيس الفلاني وكان ما في الكيس اكثر من الباقي واختار المصنف المذهب الاول
واحتج عليه بثلثة وجوه الاول انه لو لم يجز استثناء الاكثر لما وقع في القران والتالي باطل لقوله تعالى ان عبادي
ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين فانه قد استثنى الغاوين من العباد والغاوون اكثر من الباقي لقوله
تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين واذا جاز استثناء الاكثر فالمساوي اولى لان الاكثر يشتمل على المساوي
والزيادة وهذا ليس بحجة على منع جواز استثناء الاكثر في العدد الصريح بل هذا ليس بحجة مطلقا لانه انما يكون حجة ان لو كان
الاستثناء من الجنس وليس كذلك لان الغاوين ليسوا داخلين تحت العباد لان العباد هم المؤمنون المخلصون اجيب
بانا لا نم ان الغاوين ليسوا من جنس العباد لان العباد غير مختص بالمخلصين بدليل اتصاف العباد بالمخلصين فان قيل اتصاف
العباد بالمخلصين للمدح لا للتخصيص اجيب بان الاصل في التوصيف التخصيص فلو حمل التوصيف على المدح يلزم خلاف
الاصل من وجهين احدهما الاستثناء المنقطع والثاني التوصيف بالمدح الثاني انه لو لم يجز استثناء الاكثر لما وقع والتالي باطل
لقوله عليه السلام عن الله تعالى كلكم جايع الا من اطعمته مع كون من اطعمه اكثر وهذا ايضا ليس بحجة على القايل بعدم جواز
استثناء الاكثر لما اتفقوا عليه لان عادتهم ان لا يتفقوا على غير الظاهر **اصل** الاقل مقتضى الدليل منعه الى اخره
واجيب بالمنع لان الاسناد بعد الاخراج ولو سلم فالدليل متبع قالوا علي عشرة الا تسعة ونصف وثلث درهم مستقبح
ركيك واجيب بان استقباحه لا يمنع صحته كعشرة الا دانقا ودانقا الا عشرين **شرح** القايلون بجواز
الاستثناء الاقل دون المساوي والاكثر احتجوا بوجهين الاول مقتضى الدليل منع الاستثناء مطلقا لانه انكار
بعد اقرار خالفنا الدليل في الاقل لسبب لم يوجد في الاكثر والمساوي وهو كون الاقل في معرض النسيان
وعدم الالتفات اليه بخلاف المساوي والاكثر فيبقى الدليل على اصله في المساوي والاكثر والجواب
انا لا نم انه انكار بعد الاقرار لان الاقرار انما يتقرر بعد الاسناد والاخراج قبل الاسناد ولو سلم انه انكار بعد
الاقرار فينبغي ان يمنع الدليل الكلي حتى لا يجوز الاستثناء اصلا سواء كان المستثنى اقل او مساويا او اكثر
الثاني انه لو جاز استثناء الاكثر لم يستقبح علي عشرة الا تسعة ونصف وثلث درهم والتالي باطل اجاب
بان استقباحه لا يمنع صحته لقوله علي عشرة الا دانقا ودانقا الى عشرين دانقا فانه يكون في غاية الاستقباح
مع انه صحيح بالاتفاق **اصل** مسئلة الاستثناء بعد جمل بالواو قال الشافعية للجميع والحنفية الى الاخيرة
والغزالي والقاضي بالوقف والشريف بالاشتراك ابو الحسين ان تبين الاضراب عن الاولى

الثاني

على العدد الصريح الى الشيء بمنع الاستثناء على انه لو قال له علي عشرة الا تسعة لم يلزمه الا درهم واحد ولولا ظهوره جواز استثناء الاكثر

فللاخيرة مثل ان يختلف نوعا واسما وليس الثاني ضميره او حكما غير مشترك في غرض والا فللجميع والمختار ان ظهر
الانقطاع فللاخيرة والاتصال فللجميع والا فالوقف **شرح** اختلفوا في ان الاستثناء الواقع بعد جمل متعاطفة بالواو
بالواو هل يعود الى الجميع او الى الاخيرة منها فقالت الشافعية يعود الى الجميع وقالت الحنفية يعود الى الاخيرة
وقال الغزالي والقاضي بالوقف وقال الشريف من الشيعة بالاشتراك اي يكون الاستثناء مشتركا بين كونه عايدا الى الجميع وبين كونه عايدا
الى الاخيرة وقال ابو الحسين ان تبين الاضراب عن الجملة الاولى فللاخيرة والا فللجميع والاضراب انما يتحقق باختلاف الجملتين
بالنوع بان يكون احدهما طلبا والاخرى خبرا مثلا ان يقال اكرم القوم والتميميون هم الا الطوال او باختلافهما اسما ولا
يكون الاسم في الجملة الثانية ضمير الاسم في الجملة الاولى مثل اكرم بني تميم واهن بني خالد الا الطوال ومثال ما يكون الثاني
ضمير الاول اكرم بني تميم واستاجرهم الا الضعفاء وباختلافهما حكما ولا تكون الجملتان مشتركتين في غرض نحو اكرم بني تميم
واستاجر بني تميم الا الضعفاء مثال ما يكون الجملتان مشتركتين في غرض نحو اكرم الضيف وتصدق على الفقراء
الا الفاسق فانهما مشتركان في غرض وهو الحمد والمختار عند المصنف انه ان ظهر بقرينة ان الجملة الاخيرة منقطعة
عما قبلها فللاخيرة وان ظهر انها متصلة بما قبلها فللجميع وان لم يظهر شيء منهما فالوقف **اصل** الشافعية العطف
يصير المتعدد كالمفرد واجيب بان ذلك في المفردات قالوا لو قال والله لا اكلت ولا شربت ولا ضربت ان شاء الله
عاد الى الجميع واجيب بانه شرط فان الحق به فقياس وان سلم فالفرق ان الشرط مقدر تقديما وان سلم فلقرينة
الاتصال وهي اليمين على الجميع قالوا لو كرر لكان مستهجنا قلنا عند قرينة الاتصال وان سلم فللطول مع امكان
الالحاق في الجميع قالوا صالح فالبعض تحكم كالعام قلنا صلاحيته لا توجب ظهوره فيه كالجمع المنكر قالوا وقال علي
خمسة الا ستة كان للجميع قلنا مفردات وايضا للاستقامة **شرح** احتج الشافعية بخمسة وجوه الاول
ان العطف يصير الامور المتعددة كالامر الواحد وعود الاستثناء الى الجملة الاخيرة يوجب عدم الاتحاد بين الجمل
المعطوف بعضها على بعض اجاب بان العطف في المفردات يوجب الاتحاد واما العطف في الجمل فلا يوجب ذلك
وهذا هو المتنازع فيه الثاني لو قال والله لا اكلت ولا شربت ولا ضربت ثم قال بعد الجميع ان شاء الله يعود الى الجميع بالاتفاق
فكذا في غيره من الصور اجاب بان قوله ان شاء الله شرط لا استثناء ولا يلزم من عود الشرط الى الجميع عود الاستثناء اليه
فان الحق الاستثناء بالشرط لجامع بينهما كان قياسا في اللغة وهو غير صحيح وان سلم جواز القياس في اللغة فالفرق بينهما ثابت
فان الشرط وان كان متاخرا لفظا فهو مقدم تقديرا بخلاف الاستثناء فيجوز عود الشرط الى الجميع لتقدمه ولا يجوز الاستثناء الى
الجميع لتاخره ولئن سلم عدم الفرق بينهما فلا ينتهض نقضا لانه ههنا انما عاد الى الجميع لقرينة دالة على اتصال الاخيرة بما
قبلها وتلك القرينة هي اليمين الثالث ان الجمل المتعاطفة بالواو وقد يحتاج كل واحدة منها الى الاستثناء فلو لم يكن الاستثناء
عايدا الى الجميع لكان تكرار الاستثناء مستهجنا والتالي باطل لانه لو كرر الاستثناء لكان مستهجنا لانه لو قيل ان سرق زيد
فاضربه الا ان يتوب او شرب زيد فاضربه الا ان يتوب او زنى زيد فاضربه الا ان يتوب كان مستهجنا عند اهل اللغة
اجاب بان تكرار الاستثناء انما يكون مستهجنا عند وجود قرينة دالة على اتصال الجمل بعضها بالبعض اما عند عدم قرينة
ايضا فلا نم ان التكرار مستهجن ولو سلم ان تكرار الاستثناء مستهجن مطلقا سواء وجد قرينة الاتصال او لم يوجد
لكن الاستهجان انما يكون لطول الكلام مع امكان رعاية الاختصار بان نقول بعد الجمل الا الذي في الجميع الرابع
الاستثناء الواقع عقيب الجمل المتعاطفة بالواو ويصلح عوده الى الكل كما يصلح عوده الى البعض والعود الى البعض تحكم لان العود
الى البعض دون بعض ترجيح بلا مرجح كالعام اجاب بان صلاحيته الاستثناء للعود الى الجميع لا يوجب ظهور الاستثناء
في العود الى الكل كالجمع المنكر فانه يصلح ان يكون لكل الافراد مع انه غير ظاهر فيه قيل القايل ان يقول ليس الاستدلال بمجرد
الصلوح للكل بل به وبتعذر الحمل على البعض فانه لما صلح للكل والبعض وتعذر الحمل على البعض تعين الكل صيانة للدليل
عن الالغاء والفرق بينه وبين الجمع المنكر ظاهر فانه لا تعذر ثمة بل الجواب منع التحكم

وجه

عود

عند الحمل على البعض اذ العود الى الاخيره راجح لانه اقرب والمتقدم وان كان راجحا بالسبق لكن الاقرب ارجح الخامس
لو قال له علي على خمسه وخمسه الا سته يعود الاستثنا الى الكل بالاتفاق فكذا في جميع الصور دفعا للاشتراك والمجاز
اجاب اولا بان هذا غير محل النزاع لان الكلام في الاستثنا الواقع بعد جمل متعاطفه بالواو وههنا قد وقع الاستثنا
بعد المفردات وثانيا بانه انما يعود الاستثنا في هذه الصوره الى الكل للتعذر فانه لو حمل على الاخيره لم يستقم لانه
يلزم الاستغراق بخلاف محل النزاع فانه لم يتعذر العود الى الاخيره اصل المحصر ايه القذف لم ترجع الى الجلد اتفاقا
فلنا الدليل وهو حق الادمي ولذلك عاد الى غيره فالوا على عشره الا اربعه الا اثنين للاخير فلنا اين العطف وايضا مفردات
وايضا للتعذر وكان الاقرب اولى ولو تعذر تعين الاول مثل عشره الا اثنين الا اثنين قالوا الثانيه حاليه كالسكوت قلنا
لو لم يكن الجميع بمثابة الجمله قالوا حكم الاولى يقين والرفع مشكوك قلنا لا يقين مع الجواز للجميع وايضا فالاخيره كذلك للجواز
بدليل قالوا انما يرجع لعدم استقلاله فيتقيد بالاقل وما يليه هو المتحقق قلنا يجوز ان يكون وضعه للجميع كما لو قام
دليل شرح احتج مخصص الاستثنا بالجملة الاخيرة بخمسة وجوه الاول ايه القذف وهو قوله تعالى والذين
يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهدا فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون
الا الذين تابوا من بعد ذلك فان الاستثنا فيها يعود الى الجملة الاخيرة ولا يعود الى الكل لانه لم يرجع الى الجلد اتفاقا
ويجب ان يكون في الكل لذلك والا يلزم الاشتراك او المجاز اجاب بان عدم العود الى الجلد لدليل وهو ان
الجلد حق الادمي والتوبه لا اثر لها في اسقاط حق الادمي والذي يدل على ان عدم العود الى الجلد لدليل لا ان الاستثنا
مختص بالجملة الاخيرة انه عاد الى غير الجملة الاولى المتضمنه لحق الادمي وهو قوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم
الفاسقون الثاني لو قال قايل على عشره الا اربعه الا اثنين يعود الى الاخيرة فقط فيجب ان يعود في الكل الى
الاخيرة دفعا للاشتراك والمجاز اجاب بان النزاع انما وقع في الجمل المتعاطفه ولا عطف ههنا ولا جمله
لانها مفردات وايضا انما اختص الاستثنا في هذه الصوره بالاخيرة لتعذر عوده الى الجميع لانه لو عاد الى الاول
ايضا يلزم ان يكون وجود الاستثنا الثاني وعدمه على السوا وذلك ان الاستثنا ينقص الحكم الذي تعلق به فحينيذ
يلزم ان يخرج الاثنين من الاربعة الواقعة بعد الاستثنا الاول والاثنين من الجملة الاولى فالمخرج من الجملة
الاولى حينيذ اربعه وقد اخرج بالاستثنا الاول الاربعة فوجود الاستثنا الثاني لا فايدة فيه ولما تعذر
العود الى الجميع وكان الاخير اقرب حمل عليه لان العود الى الاقرب اولى ولو تعذر العود الى الاخير تعين العود
الى الاول مثل قول القايل على عشره الا اثنين الا اثنين فانه تعذر عود الاستثنا الثاني الى الاخير اعني
الاستثنا الاول للاستغراق فتعين ان يعود الى الاول اعني العشره الثالث ان الجمله الثانيه حايله
بين الاولى والاستثنا فتكون الجمله الثانيه مانعه لعود الاستثنا الى الجمله الاولى كالسكوت اجاب
بان هذا انما يصح ان لو لم يكن الجميع بمنزلة جمله واحده الرابع ان حكم الجمله الاولى متيقن وما اوجب الاستثنا
من رفع ما النسبة الى الجمله الاولى مشكوك والشك لا يعارض اليقين اجاب بانا لا نسلم ان حكم الجملة
الاولى متيقن لانه يحتمل رفع حكم الجميع بالاستثنا ولا يقين مع احتمال المنقض وايضا ان كان هذا مانعا
من عوده الى الجملة الاولى فهو مانع من عوده الى الاخيرة لجواز عود الاستثنا الى الجملة الاولى دون
الاخيرة بدليل فحينيذ يكون رفع حكم الاخيرة بالاستثنا مشكوكا وثبوت حكمها متيقنا والمتيقن لا يرفع
المشكوك قيل على الجواب الاول مراد المستدل ان الجمله الاولى التي هي مقتضيه حكمها ثابته بيقين والاستثنا
لا يرفعه بيقين فيثبت الحكم لتحقق المقتضي وانتفا المانع وعلى الجواب الثاني ان المانع بالنسبة الى الاخيرة
محقق ان الاستثنا لا بد له من جمله

يعود الى

يعود اليه والاخيره متعينه لقربها اليه الخامس ان الاستثنا غير مستقل فالضروره داعيه الى امر يرجع اليه فاما
ان يرجع الى الجميع وهو باطل اذ لا ضروره ولان الضروره تندفع بعوده الى احدى الجمل فيتقيد بالاقل الذي هو العود
الى احدهما وما يليه اي الجمله الاخيره وهو متعين للعود اليه لانه اقرب والاقرب ارجح اجاب بانه يجوز ان
يضع الواضع في صوره تعدد الجمل للاستثنا الواقع بعدها للعود الى الجميع وح لا يجوز العود الى الاخيره فقط حالا اذا
قام دليل على عوده الى الجميع فانه ح لا يعود الى الاخيره فقط بالاتفاق ولهذا يلزمان يقول وضع الاستثنا محتمل وثبوت حكم
الجمله الاولى ظاهر والمحتمل لا يرفع الثابت الظاهر اصل القايل بالاشتراك حسن الاستفهام فلنا للجهل بحقيقته او لدفع
الاحتمال قالوا صح الاطلاق والاصل الحقيقه قلنا والاصل عدم الاشتراك شرح القايل بكون الاستثنا الواقع بعد
الجمل المتعاطفه بالواو مشتركا بين عوده الى الاخيره والى الجميع احتج بوجهين الاول انه يحسن الاستفهام من
المتكلم عن اراده العود الى الاخيره او الى الجميع وهو دليل الاشتراك اجاب بان حسن الاستفهام لا يدل على الاشتراك
لجواز ان يكون الاستفهام للجهل بحقيقته اي لعدم العلم بمفهومه الحقيقي والمجازي فيستفهم ليعلم وايضا يجوز ان يكون الاستفهام
لرفع الاحتمال فانه وان كان حقيقه في احدهما لكنه يحتمل ان يكون الاخير مرادا بطريق المجاز الثاني انه يصح اطلاق الاستثنا
مع اراده العود الى الجميع والى الاخيره والاصل في الاطلاق الحقيقه فيكون حقيقه فيهما فيكون مشتركا اجاب بان الاشتراك
خلاف الاصل فيحمل على كونه حقيقه في احدهما مجازا في الاخر والمجاز وان كان على خلاف الاصل لكنه خير من الاشتراك اصل
مسئله الاستثنا من الاثبات نفي وبالعكس خلافا لابي حنيفه رحمه الله لنا النقل وايضا لو لم يكن لم يكن لا اله الا الله توحيدا
انتفق الجمهور على ان الاستثنا من الاثبات نفي واما الاستثنا من النفي فقد اختلفوا فيه فذهب الشافعي رحمه الله الى انه
اثبات وذهب ابو حنيفه رضي الله عنه الى انه ليس اثبات واختار المصنف مذهب الشافعي واحتج عليه بوجهين الاول
النقل فان ايمه النقل واللغه نقلوا ان الاستثنا من النفي اثبات الثاني انه لو لم يكن الاستثنا من النفي اثباتا لم يكن لا اله الا
الله توحيدا والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمه ان النفي الداخل على الاله نفي جميع الالهه وعلى التقدير المذكور لم يثبت
الاستثنا واما منع فلم يشعر هذا اللفظ بثبوت الالهيه لله تعالى اصل قالوا لو كان للزم من لا علم الا بحياه
ولا صلاه الا بطهور ثبوت العلم والصلاه بمجردهما قلنا ليس مخرجا من العلم والصلاه فان اخترتم تقدير لا صلاه بطهور
ولا صلاه الا بطهور ثبوت العلم والصلاه بمجردهما قلنا ليس مخرجا من الشرط المشروط وانما الاشكال في المنفي الاعم في مثله
الطرد وان اختار لا صلاه تثبت بوجه الا بكذا فلا يلزم من الشرط المشروط وانما الاشكال في المنفي الاعم في مثله
وفي مثل ما زيد الا قايم اذ لا يستقيم نفي جميع الصفات المعتبره واجيب بامرين احدهما ان الغرض المبالغه بذلك
احتج الخصم بانه لو كان
والاخر انه الاول والقول بانه منقطع بعيد لانه مفرغ متصل لانه من تمامه
الاستثنا من النفي اثباتا للزم من قولك لا علم الا بحياه ولا صلاه الا بطهور ثبوت العلم والصلاه بمجردهما اي بمجرد الحياه
والطهور لانه استثنا من النفي والتالي باطل فان العلم لا يتحقق بالحيوه لان الحياه حاصله للحيوانات بدون العلم وكذا
الصلاه لا يتحقق بالطهور وحده لجواز انتفا شرط اخر اجاب بان هذا الاستثنا ان اجري على ظاهره من غير
تقدير شي لا يكون استثنا من الجنس لان المستثنى مخرج من المستثنى منه في الاستثنا من الجنس والحيوه والطهور ليس
بمخرج من العلم والصلاه فح لا يكون محل النزاع لان النزاع وقع في الاستثنا من الجنس وان لم يجر على ظاهره بل قدر امر
اخروح اما ان يقدر على انه لا علم الا علم بحياه ولا صلاه الا صلاه بطهور او يقدر على انه لا يثبت بوجه الا بحياه
ولا يصح صلوه الا بطهور فان اختار التقدير الاول لم يتوجه النقض لانه يطرد القول بان الاستثنا من النفي
اثبات وان اختار التقدير الثاني يكون معناه ان العلم مشروط بالحيوه والصلاه مشروطه بالطهاره ولا يلزم من وجود
الشرط وجود المشروط وفيه نظر فانه على التقدير الاول لا يلزم الاطراد لعدم ثبوت الصلاه عند وجود الطهاره
وعدم ثبوت العلم عند وجود الحيوه لجواز انتفا شرط اخر وعلى التقدير الثاني يكون الجواب مقررا لما استدل
به الخصم فان الدليل الذي استدل به الخصم لم يقتض الا عدم ثبوت المستثنى في هذه الصوره ثم قال المصنف بعد الجواب
عن اشكال الخصم انما الاشكال في المنفي الاعم في مثل لا صلاه

بالجميع

الاستفهام

وذلك ممنوع؟

الا بطهور وفي مثل ما زيد الا قائم لانه اذا كان المراد النفي الاعم اعني الذي ينفي جميع الصفات المعتبرة يكون التقدير
في المثال الاول لا صفة للصلاة من الصفات المعتبرة في وجودها من استقبال القبلة وستر العورة وغيرها الا صفة
الطهارة وفي الثاني لا صفة لزيد من الصفات المعتبرة في كونه زيدًا الا القيام وحينئذ يتوجه الاشكال لانه حينئذ
يكون معنى الاول نفي جميع الصفات المعتبرة للصلاة واثبات الطهورية من بينها ومعنى الثاني نفي جميع الصفات المعتبرة في
زيدية زيد واثبات القيام من بينها ولا يستقيم نفي جميع الصفات المعتبرة اجاب بامرين احدهما ان المراد بتعميم النفي
ههنا المبالغة في حصول تلك الصفة للموصوف وكان قائلا قال لا يعتبر صفة الطهورية للصلوة فقيل لا صلاة الا بطهور
اي الصفة المعتبرة للصلوة هي الطهورية فيكون الغرض من نفي جميع الصفات المبالغة في اثبات تلك الصفة لا نفي الكل على الحقيقة
والثاني ان المراد ان هذا الوصف اكمل الاوصاف فان قيل الاشكال الذي اورده المصنف انما ياتي على تقدير كون الاستثنا
متصلا وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون منقطعا اجيب بان هذا الاستثنا مفرغ والاستثنا المفرغ متصل
لان الاستثنا المفرغ من تمام الكلام المتقدم ولا شي من المنقطع من تمام الكلام المتقدم اذ لا تعلق للمنقطع بالكلام المتقدم
ص التخصيص بالشرط الغزالي الشرط ما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم ان يوجد عنده واورد انه دور
وعلى طرده جز السبب وقيل ما يقف تاثير المؤثر عليه واورد على عكسه الحيوة في العلم القديم والاولى ما يستلزم نفيه نفي
امر على غير جهة السببية ش لما فرغ من التخصيص بالاستثنا شرع في التخصيص بالشرط قال الغزالي
رحمه الله الشرط ما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم ان يوجد المشروط عنده اي عند وجود الشرط واورد على
هذا التعريف انه دور اذ يتوقف معرفة المشروط على معرفة الشرط وقد اخذ المشروط في تعريف الشرط فيكون دورًا وايضًا
هذا التعريف غير مطرد لان جز السبب لا يوجد المسبب دونه ولا يلزم ان يوجد المسبب عنده مع ان جز السبب ليس
شرط وقيل في تعريف الشرط هو ما يتوقف تاثير المؤثر عليه. واورد على هذا التعريف انه غير منعكس فان الحيوة
شرط للعلم القديم والعلم ليس من الصفات المؤثرة قيل هذا لا يمنع من دخوله تحت الحد فان الحيوة مما يتوقف عليه
تاثير المؤثر فان القدرة من الصفات المؤثرة وتاثيرها يتوقف على الحياة وفيه نظر فان الحياة شرط للعلم ولم يدخل تحت الحد
بهذا الوجه وايضا لا نسلم ان القدرة يتوقف تاثيرها على الحياة فان ذات الصانع تعالى كافية في تاثير قدرته الكاملة الشاملة
وان كانت لا تنفك عن الحياة وابطال الطرد بالمؤثر وموثر المؤثر مدفوع بان ذكر تاثير المؤثر مدفوع بان ذكر تاثير المؤثر
يشعر بخروج المؤثر ومؤثر المؤثر فان المؤثر لا يتوقف في تاثيره على نفسه ولا على مؤثره بل يتوقف وجوده على مؤثره
ثم قال المصنف والاولى ان يقال في حد الشرط ما يستلزم نفيه نفي امر اخر على غير جهة السببية اي على وجه
لا يكون سببًا لوجوده ولا داخلا فيه فقوله ما يستلزم نفيه نفي امر كالجنس لكونه مشتركا بين الشرط والسبب
وجز السبب والباقي كالفصل وبه يخرج عنه السبب وجزؤه ويدخل تحت الحد شرط الحكم وشرط السبب ص
وهو عقلي كالحياة للعلم وشرعي كالطهارة ولغوي مثل انت طالق ان دخلت وهو في السببية اغلب وانما استعمل
في الشرط الذي لم يبق للمسبب سواه فلذلك يخرج به ما لولاه لدخل لغة مثل اكرم بني تميم ان دخلوا فيقصر الشرط
على الداخلين س الشرط ينقسم الى عقلي وشرعي ولغوي لانه اما ان يحكم العقل بشرطيته او لا والاول
هو الشرط العقلي كالحيوة للعلم فان العقل يحكم بانتفاء العلم عند انتفاء الحياة ولا يحكم بوجود العلم عند وجود الحياة
والثاني اما ان يكون الشرع قد حكم بشرطيته او لا والاول هو الشرط الشرعي كالطهارة للصلوة والثاني اللغوي
مثل ان دخلت الدار فانت طالق فان دخول الدار ليس شرطا لوقوع الطلاق شرعا ولا عقلا بل من الشروط التي وضعها
اهل اللغة وصيغة الشرط اللغوي ان المخففة واذا ومن وما ومهما وحيثما واذ ما وانما والشرط اللغوي
اغلب استعماله في السببية العقلية نحو اذا طلعت الشمس فالعالم مضيء والشرعية نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان طلوع

الشمس سبب لضوء العالم عقلا والجنابة سبب لوجوب التطهير شرعا وانما استعمل الشرط اللغوي في الشرط الذي لم يبق
للمسبب شرط اخر سواه اي يستعمل في الشرط الاخير نحو ان تاتني اكرمك فان الاتيان شرط لم يبق للاكرام سواه لانه اذا
ادخل الشرط اللغوي عليه علم ان اسباب الاكرام حاصلة ولكن يتوقف على حصول الاتيان قوله ولذلك اي ولاجل
ان الشرط مخصص يخرج به اي بالشرط من الكلام ما لولاه اي الشرط لدخل فيه لغة وذلك نحو اكرم بني تميم ان دخلوا
الدار فان الشرط يقصر الاكرام على الداخلين من بني تميم ~~اعدان قدرت~~ ويخرج منه غير الداخلين ولولا الشرط
لعم الاكرام وقيد بقوله لغة لانه دخل فيه مثل قولنا اكرم بني تميم ان قدرت لان حالة عدم القدرة معلومة الخروج من سبيل
العقل من غير الشرط لكن خروجها عنه عقلا لا ينافي دخولها فيه لغة فيصدق في مثل هذه الصورة لولا الشرط لدخل فيه
لغة وقيل قوله ولذلك اي ولاجل ان الشرط ما يستلزم نفيه نفي امر على غير جهة السببية يخرج به ما لولاه لدخل
فيه لغة وهو بعيد عن الصواب لانه لولا شرط الدخول لعم الاكرام لكن لما تحقق شرط الدخول خرج غير الداخلين
من المامور باكرامهم ومن الشارحين من حمل قوله وانما استعمل على ان الشرط اللغوي يستعمل فيما ليس بسبب في الواقع
ولكن يشترط ان يحصل السبب عند حصوله لوجود ما يتوقف عليه سوى الشرط المذكور نحو ان تاتني اكرمك فان الاتيان ليس
سبب الاكرام لا شرعا ولا عقلا ولكن دخل عليه الشرط اللغوي وعلم ان الاسباب الموجبة للاكرام حاصلة لكن يتوقف
على حصول الاتيان ثم قال قوله ولذلك يخرج ما لولاه لدخل اي لان الدخول عليه اداة الشرط مما ليس بسبب بل هو شرط
لم يبق للمسبب سواه خرج ما لولاه لدخل لوجود الاسباب الموجبة فانه لو قيل اكرم بني تميم واقتصر عليه لكان غير الداخل
ايضا مامورًا باكرامه وقوله لدخل لغة اي الوضع اللغوي اقتضى الدخول وان كان ثم مانع كان من خارج اللغة هذا ما قاله
وهذا ايضا ليس بسديد ص وقد يتحد الشرط ويتعدد على الجمع وعلى البدل فهذه ثلثة كل منها مع الجزا
كذلك فيكون تسعة والشرط كالاستثناء في الاتصال وفي تعقبه الجمل وعن ابي حنيفة للجميع ففرق وقولهم
في مثل اكرمك ان دخلت ما تقدم خبر والجزا محذوف مراعاة لتقدمه كالاستفهام والقسم فان عنوا ليس بجزا
في اللفظ فمسلم وان عنوا ولا في المعنى فعناد والحق انه لما كان جملة روعي الشبهان س الشرط
قد يتحد مثل ان دخل زيد الدار وقد يتعدد اما على سبيل الجمع مثل ان دخل الدار والسوق واما على سبيل البدل
مثل ان دخل الدار او السوق فيكون ثلاثة وكل من هذه الثلاثة اما ان يكون جزاؤه متحدًا مثل فاكرمه او متعددا اما على
سبيل الجمع مثل اكرمه واعطه او على سبيل البدل نحو اكرمه او اعطه فيكون الاقسام تسعة والشرط كالا
ستثناء في الاتصال لفظا او في حكمه وايضا الشرط كالاستثناء في تعقبه الجمل اي اذا وقع الشرط عقيب جمل متعاطفة
بالواو يعود الى الكل عند الشافعي رحمه الله وعند المصنف التفصيل الذي اختاره في الاستثناء ونقل عن ابي حنيفة
رحمه الله ان الشرط الواقع عقيب الجمل المتعاطفة بالواو يعود الى الجميع ففرق ابو حنيفة بين الشرط والاستثناء بعود
الشرط الى الجميع وعود الاستثناء الى الاخير ووجه الفرق ان الاستثناء متاخر والشرط وان تاخر لفظا فهو
متقدم معنى واعلم ان قول النحاة اكرمك في مثل اكرمك ان دخلت الدار خبر والجزا محذوف مراعاة لتقدم
الشرط لتقدم الاستفهام والقسم فقوله قولهم مبتدا وقوله مراعاة خبره ثم قال المصنف ان عنوا ان المتقدم ليس
بجزاء للشرط في اللفظ فمسلم وان عنوا انه ليس بجزاء للشرط لا لفظا ولا معنى فهو عناد لان الاكرام يتوقف على
الدخول فيتاخر عنه من حيث المعنى فيكون جزاء له معنى والحق انه لما كان المتقدم اي اكرمك جملة مستقلة من حيث اللفظ

دون المعنى روعيت الشائبتان فيه اي شائبة الاستقلال من حيث اللفظ فحكم بكونه خبرا وشائبة عدم الاستقلال من
حيث المعنى فحكم بأن الخبر محذوف لكونه مذكورا من حيث المعنى اصل التخصيص بالصفة مثل اكرم بني تميم الطوال
وهي كالاستثناء في العود على متعدد شرح من اقسام التخصيص بالصفة بالمتصل التخصيص بالصفة مثل اكرم بني تميم الطوال
وحكمه حكم الاستثناء اذا وقعت بعد جمل متعاطفة بالواو في عوده الى الجميع او الى الاخيرة اصل الغاية مثل اكرم بني تميم
الى أن يدخلوا فيقتصر على غير الداخلين كالصفة وقد يكون هي والمقيد بها متحدين ومتعددين كالشرط وهي كالاستثناء
في العود على المتعدد شرح من اقسام التخصيص المتصل التخصيص بالغاية وصيغتها الى وحتى وحكم ما بعدها مخالف
حكم ما قبلها مثل اكرم بني تميم الى ان يدخلوا فيقصر الاكرام على غير الداخلين كالصفة وقد يكون الغاية والمغيا اي المقيد بها
متحدين مثل اكرم بني تميم الى ان يدخلوا وقد يكونان متعددين اما على سبيل الجمع مثل اكرم بني تميم واعطهم الى ان
يدخلوا ويقوموا او على البدل مثل اكرم بني تميم او اعطهم الى ان يدخلوا او يقوموا وقد يكون احدهما متحدا والاخر
متعددا فتكون الاقسام تسعة كالشرط وتعرف امثلة باقي الاقسام مما مر والغاية كالاستثناء في العود الى الجميع
او الى الاخيرة اذا وقعت بعد جمل متعاطفة بالواو والخلاف فيها كالخلاف فيه اصل التخصيص المنفصل مسئلة يجوز
التخصيص بالعقل لنا الله خالق كل شيء وايضا ولله على الناس حج البيت في خروج الاطفال بالعقل شرح لما فرغ
من انواع التخصيص المتصل شرع في اقسام المنفصل وهو الدليل العقلي والحسي والنقلي القطعي والنقلي الظني وابتدأ
بالتخصيص بالعقل ذهب الجمهور الى ان الدليل العقلي مخصص وخالفهم شذوذ من الناس واحتج المصنف على مذهب الجمهور
بوجهين الاول ان قوله تعالى الله خالق كل شيء يفيد العموم بحسب اللغة لان الشيء يتناول الواجب والممكن والممتنع
والدليل العقلي يمتنع ان يكون الواجب والممتنع مخلوقين فيكون الدليل العقلي مخصصا للعموم الثاني قوله تعالى ولله على الناس
حج البيت فان قوله على الناس يفيد وجوب الحج على كل من هو انسان لان الناس يتناول جميع افراد الانسان لان
اللام فيه للاستغراق والعقل يمنع وجوب الحج على الصبيان والمجانين لعدم تمكنهما من معرفة الوجوب فيكون العقل
مخصصا للعموم اصل قالوا لو كان تخصيصا لصحت الارادة لغة قلنا التخصيص للمفرد وما نسب اليه مانع
وهو معنى التخصيص قالوا لو كان مخصصا لكان متأخرا لانه بيان قلنا لكان متأخرا بيانه لا ذاته قالوا لو
جاز به لجاز النسخ قلنا النسخ على التفسيرين محجوب عن العقل قالوا تعارضا قلنا فيجب تأويله بالمحتمل شرح
احتج الشذوذ باربعة وجوه الاول لو كان منع العقل مخلوقية الواجب والممتنع وتعلق وجوب الحج بالمجانين
والصبيان تخصيصا للاثنين المذكورين لصحت ارادة الواجب والممتنع من قوله تعالى كل شيء وارادة الصبيان والمجانين
من قوله على الناس لغة والتالي باطل لان المتكلم لا يريد بلفظ دلالته على ما هو مخالف لصريح العقل بيان الملازمة
أن التخصيص اخراج ما يتناوله اللفظ وما يصح تناوله اللفظ يصح ارادته منه اجاب بمنع انتفاء التالي
فان التخصيص للمفرد وصحة الارادة متحققة بالنسبة الى المفرد وهو كل شيء في الاية الاولى والناس في الاية
الثانية وما نسب اليه المفرد في الاية الاولى مانع من ارادة الواجب والممتنع منه وما نسب اليه المفرد في الاية
الثانية مانع من ارادة الصبيان والمجانين منه فحكم العقل بالتخصيص الثاني ان دليل العقل لو كان مخصصا للعام
لكان متأخرا عن العام والتالي باطل لان دليل العقل مقدم على الخطاب بيان الملازمة ان دليل العقل حينئذ يكون
بيانا لان التخصيص بيان

والبيان متأخر عن المبين اجاب بأن دليل العقل يتأخر عن العام من حيث هو بيان ويتقدم عليه بحسب
الذات الثالث انه لو جاز التخصيص بالعقل لجاز النسخ به والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان التخصيص
بيان لعدم تعويد الحكم كالنسخ اجاب بمنع الملازمة بالفرق بين المقيس والمقيس عليه وذلك لان النسخ محجوب
عن نظر العقل سواء فسر بانتهاء الحكم الشرعي او برفعه كما سيأتي لان العقل لا يهتدي الى واحد منهما بخلاف
التخصيص بالعقل فان العقل يقطع بأن الواجب غير مخلوق الرابع العام مقتض لاثبات الحكم والعقل دافع
له فيقع التعارض بينهما وليس العمل باحدهما اولى من العمل بالاخر قلنا لما كان احدهما دافعا لمقتضى الاخر
وجب تأويل العام بما هو محتمل وهو ان بعض ما تناوله اللفظ غير مراد وذلك لانه لا سبيل الى الجمع بينهما ولا
الى رفعهما والعقل لا يقبل التأويل والعام يقبله فوجب تأويله ليكون جمعا بين الدليلين اصل مسئلة
يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب ابو حنيفة رحمه الله تعالى والقاضي والامام معهما ان كان الخاص متأخرا
والا فالعام ناسخ فان جهل تساقطا لنا واولات الاحمال مخصص لقوله والذين يتوفون منكم وكذلك والمحصنات
من الذين مخصص لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات وايضا لا يبطل القاطع بالمحتمل شرح يجوز تخصيص الكتاب العام
بالكتاب الخاص سواء كان الخاص متأخرا او متقدما وهو المختار عند المصنف ومنع طائفة تخصيص الكتاب بالكتاب
وذهب ابو حنيفة والقاضي وامام الحرمين الى انه يجوز تخصيص الكتاب العام بالكتاب الخاص اذا كان الخاص متأخرا
واما اذا كان العام متأخرا فهو ناسخ للخاص وان جهل التاريخ تساقطا احتج المصنف على المختار بوجهين احدهما
وقوع تخصيص الكتاب العام بالخاص المتقدم فان قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن مخصص لقوله
تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا وايضا قوله تعالى والمحصنات
من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم مخصص لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات مع تأخر العام فيهما عن الخاص الثاني
دلالة العام على ما يدل عليه الخاص ليس مقطوعا به لكونه غير نص فيه بخلاف دلالة الخاص فانه مقطوع به
لكونه نصا والقاطع لا يبطل بالمحتمل اصل قالوا اذا قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتلوا المشركين فكأنه
قال لا تقتل زيدا والثاني ناسخ قلنا التخصيص اولى لانه اغلب ولا رفع فيه كما لو تأخر الخاص قالوا على
خلاف قوله لتبين قلنا تبيانا لكل شيء والحق انه المبين بالكتاب وبالسنة قالوا البيان يستدعي التأخير
قلنا استبعاد قالوا قال ابن عباس كنا نأخذ بالاحدث قلنا يحمل على غير المخصص جمعا بين الادلة
شرح القائلون بأن العام المتأخر لا يخصص بالخاص المتقدم احتجوا باربعة وجوه الاول ان العام
المتأخر بمنزلة التنصيص على الافراد لانه اذا قال اقتل زيدا المشرك ثم قال لا تقتلوا المشركين فانه بمنزلة
قوله لا تقتل زيدا المشرك ولا خالدا المشرك ولا عمروا المشرك ولا شك ان هذا ناسخ لقوله اقتل زيدا فكذا
ما هو بمنزلته اجاب ~~بان قوله والذين يكنزون عام وعن الشافعي في خلافه لنا عام ولا منافي فعم لعمومه~~
~~وورود لفظ العام في معرض المدح او الذم مثل قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم ومثل قوله~~
~~والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها~~

لا تقتلوا المشركين يحتمل التخصيص بخلاف صورة التنصيص على كل واحد من الافراد واذا احتمل
التخصيص فاحتمل النسخ فالحمل على التخصيص اولى لان التخصيص اكثر وقوعا من النسخ ولان التخصيص
لا رفع فيه للحكم كما لو تأخر الخاص بخلاف النسخ فان فيه رفعا للحكم ولان التخصيص لا يبطل العام
بالكلية والنسخ يبطل العام بالكلية والجمع بين الادلة ولو بوجه اولى الثاني وهو دليل لمن ينفي تخصيص
الكتاب بالكتاب مطلقا ان القول بتخصيص الكتاب بالكتاب على خلاف قوله تعالى لتبين للناس لانه يدل على
ان الرسول عليه السلام هو المبين لكل القرآن فلو كان الكتاب مخصصا للكتاب يلزم ان يكون المبين غير
عن الرسول مبينا يلزم ان لا يكون الرسول مبينا لامتناع تحصيل الحاصل فيلزم المخالفة وهو باطل اجاب
بالمعارضة فان قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء يدل على ان القرآن مبين لكل شيء فلو كان القرآن مبينا
بغيره يلزم ان لا يكون ذلك الغير مبينا بالقرآن والا يلزم الدور واذا لم يكن الغير مبينا بالقرآن يلزم المخالفة
ولما كان الجواب بالمعارضة جدليا لم يقتصر المصنف عليه وذكر ما هو الحق وهو ان الرسول عليه السلام
هو المبين لكن بيانه قد يكون بالكتاب وقد يكون بالسنة ولكون الرسول عليه السلام مبينا لا ينافي
كون الكتاب مبينا لان البيان كما يجوز ان ينسب الى الرسول يجوز ان ينسب الى الكتاب الذي بين الرسول
به الثالث لو كان الخاص المتقدم مخصصا للعام يلزم ان يكون متأخرا عن العام لان البيان
يستدعي التأخر عن المبين والتالي باطل لانه خلاف المفروض اجاب بانا نمنع

لا نسلم ان البيان يستدعي تاخيره عن المبين بل غايته انه يستبعد عدم تاخره والاستبعاد لا يوجب عدم
الجواز الرابع ان العام المتاخر احدث من الخاص المتقدم والاخذ بالاحدث واجب لقول ابن عباس كنا فالاحدث ح
ناخذ بالاحدث اجاب بانا نحمل العام الاحدث الذي يجب الاخذ به على غير المخصص جمعا بين الادله فان
الدليل المتقدم يستدعي تقديم الخاص المتقدم على العام المتاخر وهذا الدليل يستدعي تقديم العام المتاخر
فيحمل على غير المخصص اصل مسله يجوز تخصيص السنه بالسنه لنا ليس فيما دون خمسه اوسق صدقه مخصص
لقوله فيما سقت السما العشر وهي كالتي قبلها في الخلاف شرح يجوز تخصيص السنه بالسنه والدليل على الجواز الوقوع
فان قوله عليه السلام ليس فيما دون خمسه اوسق صدقه تخصيص لقوله فيما سقت السما العشر وهذه المسله كالمسله
التي قبلها في الخلاف ذكر اقامه الدلايل من الطرفين ورد دلايلهم بما ذكرنا من الجواب اصل مسله يجوز تخصيص السنه
بالقران لنا تبيانا لكل شي وايضا لا يبطل القاطع بالمحتمل شرح يجوز تخصيص السنه بالقران خلافا لبعض والدليل
على جواز التخصيص من وجهين احدهما قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شي وسنه الرسول عليه السلام شي من الاشيا
فدخلت في العموم فيلزم ان يكون القران مخصصا للسنه الثاني ان القران الخاص قاطع من حيث المتن ومن حيث الدلاله
والعام الذي هو السنه محتمل من حيث الدلاله فيكون القران مخصصا لها لان القاطع لا يبطل بالمحتمل اصل قالوا لتبين
للناس وقد تقدم شرح القايلون بعدم جواز تخصيص السنه بالكتاب قالوا السنه مبينه لغيرها لقوله تعالى لتبين
للناس فلو كان الكتاب مبينا لها لزم ان يكون مبينا لمبينه وهو باطل والجواب ما تقدم وهو ان المبين هو الرسول
اما بالكتاب او بالسنه ولا منافاه بين كون الرسول مبينا وبين كون القران مبينا اصل مسله يجوز تخصيص القران
بخبر الواحد وفاقا للايمه الاربعه وبالمتواتر اتفاقا ابن ابان ان كان خص بقطعي الكرخي ان كان خص بمنفصل القاضي
بالوقف لنا انهم خصوا واحل لكم بقوله لا تنكح المراه على عمتها ولا على خالتها ويوصيكم الله بقوله لا يرث القاتل
ولا الكافر من المسلم ولا المسلم من الكافر ونحن معاشر الانبيا لا نورث واورد ان كانوا اجمعوا فالمخصص الاجماع والا
فلا دليل قلنا اجمعوا على التخصيص بها شرح يجوز تخصيص الكتاب بالسنه المتواتره بالاتفاق واما تخصيص الكتاب
بخبر الواحد فقد اختلفوا فيه فذهب الايمه الاربعه اعني الشافعي ومالكا وابا حنيفه واحمد رحمهم الله الى جوازه
ومنع بعض الاصوليين وقال عيسى ابن ابان ان خص الكتاب بدليل قطعي جاز تخصيصه بخبر الواحد والا فلا وقال
الكرخي ان خص بدليل منفصل جاز تخصيصه بخبر الواحد والا فلا واختار القاضي الوقف واحتج المصنف على مذهب الايمه
يجز ؟ الاربعه بانه لو لم يجز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لم يقع والتالي باطل اما الملازمه فظاهره واما انتفا التالي فلان الصحابه
اجمعوا على ان قوله عليه السلام لا تنكحوا المراه على عمتها ولا على خالتها مخصص لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وايضا اجمعوا
على ان قوله عليه السلام لا يرث القاتل ولا الكافر من المسلم ولا المسلم من الكافر وقوله عليه السلام نحن معاشر الانبيا لا
نورث فما تركناه صدقه مخصص لقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين واورد على هذا الدليل بان
الصحابه ان اجمعوا على تخصيص الايات فالمخصص الاجماع لا خبر الواحد والا اي وان لم يجمعوا على تخصيصها فلا دليل على تخصيصها
اذ الدليل هو الاجماع وفيه اجاب بانهم اجمعوا على تخصيص الايات بخبر الواحد لا على تخصيص تلك العمومات مطلقا
فيكون المخصص خبر الواحد لا الاجماع الا ان كون خبر الواحد مخصصا انما هو بالاجماع اصل قالوا رد عمر حديث فاطمه
بنت قيس انه لم يجعل لها سكنى ولا نفقه لما كان مخصصا لقوله تعالى اسكنوهن ولذلك قال كيف نترك كتاب ربنا لقول امراه
قلنا لتردده في صدقها ولذلك قال لا ندري اصدقت ام كذبت قالوا العام قطعي والخبر ظني وزاد ابن ابان والكرخي
لم يضعف بالتجوز قلنا التخصيص بالدلاله وهي ظنيه شرح القايلون بعدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد قالوا
ان عمر رضي الله عنه رد خبر فاطمه بنت قيس عن النبي عليه السلام وهو انه لم يجعل للمعتده سكنى ولا نفقه لما كان ذلك الحديث
مخصصا لقوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم وقال عمر رضي الله عنه كيف نترك كتاب ربنا لقول امراه فلو كان خبر الواحد
مخصصا للكتاب لما رده ولم يقل كيف نترك كتاب الله ربنا لقول امراه اجاب بان عمر رضي الله عنه ما رد خبر فاطمه
بنت قيس لكونه مخصصا للكتاب بل لتردده

في صدقها ولذلك قال لا ندري اصدقت ام كذبت ولا يلزم من عدم تخصيص الكتاب بخبر الواحد الذي لم يظن صدقه عدم تخصيصه
بخبر الواحد المظنون صدقه وقالوا ايضا العام لكونه كتابا قطعي والخاص لكونه خبر الواحد ظني والظني لا يقدم على القطعي
وزاد عيسى بن ابان على هذا الدليل مثبتا لمذهبه ان العام الذي لم يخص بدليل قاطع قطعي ولم يضعف قطعيته بالتجوز
لانه لم يخص بقطعي وخبر الواحد ظني فلا يقدم على القطعي وقال الكرخي ايضا العام الذي لم يخص بمتصل قطعي وخبر
الواحد بمنفصل قطعي ولم يضعف قطعه بالتجوز لانه لم يخص بمنفصل فلا يقدم الظني عليه اجاب
عن الجميع بان التخصيص في دلاله العام لا في متنه ودلالته على افراده ظنيه فيجوز تخصيصه بالخبر المظنون لان الجمع بين
الدليلين ولو بوجه اولى اصل القاضي دلالتهما قطعي من وجه فوجب الوقف ... شرح قال القاضي كل
واحد من العام والخاص قطعي من وجه ظني من وجه اما الكتاب فمن حيث المتن قطعي ومن حيث الدلاله ظني لكونه عاما واما خبر
الواحد فمن حيث الدلاله قطعي لكونه خاصا ومن حيث المتن ظني فلا ترجيح لاحدهما على الاخر فلا يقدم احدهما على الاخر
بل يتوقف اجاب بانه على تقدير تخصيص الكتاب بخبر الواحد يلزم الجمع بين الدليلين وعلى تقدير الوقف يلزم الترك
بهما والجمع بين الدليلين اولى اصل مسله الاجماع يخصص القران والسنه كتنصيف ايه القذف على العبد ولو عملوا
بخلاف نص تضمن ناسخا شرح اتفقوا على ان الاجماع يخصص القران والسنه لان الاجماع خصص ايه القذف
بالاحرار فان حد العبد في القذف نصف حد الاحرار ولو عمل اهل الاجماع بخلاف نص لا يكون اجماعهم ناسخا لذلك النص بل الناسخ
هو الدليل الذي يتضمنه الاجماع وهو مستند الاجماع والاجماع دليل عليه وتخصيص الاجماع كذلك فان الدليل الذي يتضمنه الاجماع
هو المخصص والاجماع دليل عليه اصل مسله العام يخص بالمفهوم ان قيل به ومثل في الانعام الزكاه وفي الغنم السايمه
زكاه للجمع بين الدليلين فان قيل العام اقوى فلا يقدم ... قلنا الجمع اولى شرح العام يخص بالمفهوم
ان قيل به سوا كان مفهوم الموافقه كما لو قال السيد لعبده اضرب كل من دخل الدار ثم قال ان دخل زيد فلا تقل له اف
فانه يدل على تحريم ضرب زيد واخراجه من العموم نظرا الى مفهوم الموافقه او كان مفهوم المخالفه ومثل لذلك في الانعام زكاه
في الغنم السايمه زكاه فانه يخصص العموم باخراج الغنم المعلوفه نظرا الى مفهوم المخالفه وانما خصص العام بالمفهوم ان
قيل به جمعا بين الدليلين فان قيل العام اقوى لان دلالته بحسب المنطوق فيكون راجحا والمرجوح لا يعارض الراجح فلا يخصصه
اجاب بان العام وان كان راجحا من حيث المنطوق الا انه مرجوح لعموم دلالته وخصوص دلاله المفهوم واذا كان
ثم مقابله كذلك فيجمع بينهما لان الجمع بين الدليلين ولو بوجه اولى اصل مسله فعله عليه السلام يخصص العموم كما لو قال الوصال ...
او الاستقبال ... او كشف العوره حرام على كل مسلم ثم فعل فان ثبت الاتباع ...
تخصيصه بالا ... وقيل يعمل بموافق الفعل وقيل بالوقف لنا التخصيص اولى ...
شرح اذا فعل الرسول عليه السلام فعلا منافيا لعام كان ذلك الفعل مخصصا لذلك العام في حق الرسول
عليه السلام كما اذا قال الرسول الوصال حرام على كل مسلم واستقبال القبله لقضا الحاجه حرام على كل مسلم او كشف العوره حرام على
كل مسلم ثم وصل الرسول عليه السلام صوم يومين واستقبل القبله في قضا الحاجه وكشف العوره فان ثبت وجوب اتباع الامه
في ذلك الفعل بدليل خاص مثل ان يقول اتبعوني في الوصال او في الاستقبال لقضا الحاجه او في كشف العوره يكون ذلك الدليل الخاص
ناسخا للعام المتقدم لتاخره اللهم الا ان يمكن الجمع بينهما في بعض الاحوال فانه يكون مخصصا للعام السابق لا ناسخا له
لانه روي انه عليه السلام استقبل في قضا الحاجه في البنيان وقوله لا تستقبلوا القبله يعم البنيان وغيره فخص النهي بالصحرا
ولذا لو قال لا تكشفوا العوره وكشفها في خلوه وان كان الدليل الدال على اتباع الامه في ذلك الفعل عاما مثل قوله تعالى
واتبعوه فقد اختلفوا فيه على ثلاثه مذاهب الاول تخصيص دليل الاتباع بالعام السابق اي بنفي الحرمه على الامه في ذلك
الفعل وتخصيص ايه الاتباع وهو المختار عند المصنف الثاني العمل بموافق الفعل اي يعمل بايه الاتباع الثالث الوقف
واحتج المصنف على المذهب الاول بان تخصيص دليل الاتباع

أولى لكونه جمعًا بين الدليلين لان دليل الاتباع يتناول ذلك الفعل وغيره فاذا اخرج عنه ذلك الفعل بقي معمولاً به
في الباقي قيل على هذا الدليل بان العمل بالفعل اولى لان الفعل خاص بالرسول عليه السلام والعام المتقدم شامل له ولامته
والخاص اقوى والعمل بالاقوى اولى اجيب بان التعارض بين العام الشامل والعام الذي هو دليل الاتباع لا التعارض
بين الفعل الخاص والعام الشامل اصل مسئلة الجمهور اذا علم عليه السلام بفعل مخالف فلم ينكره كان مخصصًا للفاعل
فان تبين معنى حمل عليه موافقه بالقياس او بحكمي على الواحد لنا ان سكوته دليل الجواز فان لم يتبين فالمختار لا يتعدى
لتعذر دليله ٥ شرح اذا فعل واحد فعلا مخالفا لعام وعلم الرسول عليه السلام بذلك الفعل ولم ينكره كان
ذلك الفعل الذي قرره الرسول عليه السلام مخصصًا للعام بالنسبة الى ذلك الفاعل لان سكوت الرسول عليه السلام دليل
مع العلم به دليل جواز ذلك الفعل فان تبين معنى يوجب جواز ذلك الفعل حمل على ذلك الفاعل موافقه اي من يوجد
فيه المعنى المجوز لذلك الفعل اما بالقياس او بقوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة اللهم الا ان يوجد
ذلك المعنى في جميع صور العام فانه حينئذ يكون ناسخا للعام ان قلنا انه يجوز النسخ بالقياس وان لم يتبين معنى
يوجب جواز ذلك الفعل فالمختار انه لا يتعدى جواز ذلك الفعل من الفاعل الى غيره لتعذر دليل التعدي اما
القياس فلعدم المعنى الموجب للجواز واما الحديث فلانه يوجب بطلان العام بالكلية فالاولى ان يجمع بين الادله
بان يخص العام فيحمل على غير الفاعل ويحمل التقرير على الفاعل فقط والحديث يحمل على الصور التي يتبين فيها المعنى الموجب
للجواز اصل مسئلة الجمهور ان مذهب الصحابي ليس بمخصص ولو كان الراوي خلافا للحنفية والحنابلة لنا ليس
بحجة شرح اذا كان مذهب الصحابي مخالفا للعام لا يكون مخصصا للعام وان كان الصحابي الذي مذهبه
مخالف للعام راويا للعام كمذهب ابي هريرة في ولوغ الكلب فانه يخالف الحديث العام وهو قوله عليه السلام اذا
ولغ الكلب في اناء احدكم فليغسله سبعا احدهن بالتراب لان مذهبه انه يغسله ثلاثا احدهن بالتراب وذهب
الحنفية والحنابلة الى ان مذهب الصحابي يخص العام واختار المصنف الاول واحتج عليه السلام بان العام حجة ومذهب
الصحابي ليس بحجة لما تقدم فلا يكون مخصصا له اصل قالوا يستلزم دليلا والا كان فاسقا فيجب الجمع قلنا
يستلزم دليلا في ظنه فلا يجوز لغيره اتباعه قالوا لو كان ظنيا لبينه قلنا لو كان قطعيا لبينه وايضا لم يخف عن
غيره وايضا لم يجز لصحابي اخر مخالفته وهو اتفاق شرح القايلون بان مذهب الصحابي يخص العام احتجوا
بوجهين الاول ان مذهب الصحابي يستلزم دليلا والا لكان مخالفا لظاهر العموم من غير دليل فيكون فاسقا
وهو باطل بالاتفاق وحينئذ يكون ذلك الدليل مخصصا للعام اجاب بان مذهبه يستلزم دليلا في ظنه لان
مخالفة العام انما يكون فسقا اذا لم يكن مخالفته لدليل في ظنه لا لدليل في نفسه ولا يجوز لغير ذلك الصحابي متابعة ظنه الثاني
ان مخالفة الصحابي للعام لا بد ان يكون لدليل قطعي لانه لو كان ظنيا لبينه لنظره فيه غيره والقطعي يخص العام اجاب
عنه بالمعارضة من ثلثة وجوه الاول لو كان الدليل قطعيا لبينه ليصير اليه غيره والتالي باطل لانه لو بينه لاشتهر
كمذهبه الثاني انه لو كان قطعيا لم يخف عن غيره لان القطعي منحصر في الكتاب والسنة المتواترة والاجماع ولا
يخفى شيء منها الثالث انه لو كان قطعيا لم يجز لصحابي اخر مخالفته بالاتفاق اصل مسئلة الجمهور ان
العادة في تناول بعض خاص ليس بمخصص خلافا للحنفية مثل حرمت الربوا في الطعام وعادتهم تناول البر لنا
ان اللفظ عام لغة وعرفا ولا مخصص شرح الجمهور ذهبوا الى ان عادة المكلفين في تناول بعض خاص
من الاطعمة ليس بمخصص للعام على وجه يختص بذلك البعض المتناول مثل ما اذا قال الرسول عليه السلام حرمت الربو
في الطعام وعادتهم تناول البر فانه لا يخص الطعام بالبر وذهبت الحنفية الى ان العادة تخص العموم واختار المصنف

الاول

الاول واحتج عليه بان لفظ العام عام لغة وعرفا لان اهل اللغة واهل العرف يطلقون الطعام على البر وغيره من
المطعوم ولا مخصص فيكون باقيا على عمومه عملا بالموجب السالم عن معارضة المانع اصل قالوا يتخصص به كتخصيص
الدابة بالعرف والنقد بالغالب قلنا ان غلب الاسم عليه كالدابة اختص به كالاول عليه تناوله والفرض فيه قالوا
لو قال اشتر لي لحما والعادة تناول الضان لم يفهم سواه قلنا تلك قرينة في المطلق والكلام في العموم شرح
احتجت الحنفية بوجهين الاول بتخصيص الطعام بالبر بسبب عادة التناول كتخصيص الدابة بذوات الحافر
والنقد في البيع بالنقد الغالب في البلد بسبب عرف الفعل اجاب بان لفظ العام ان غلب في البر استعماله
يختص به كالدابة والنقد فانهما لما غلب استعمالهما في ذوات الحافر والنقد الغالب في البلد اختصا بهما بخلاف
غلبة تناول البر فانه لا تاثير لها في الدلالة حتى يختص به والكلام المفروض في غلبة التناول لا في غلبة الاستعمال
الثاني انه قال السيد لعبده اشتر لي لحما والعادة تناول لحم الضان لم يفهم عرفا سوى لحم الضان فيكون عادة
التناول مخصصة اجاب بان ما ذكرتم مطلق والعادة قرينة موجبة لحمل المطلق على المقيد وكلامنا في العموم ولا
يلزم من صرف لفظ المطلق عن سائر المقيدات الى مقيد بسبب قرينة صرف العام عن بعض افراده بسبب تلك القرينة
لان دلالة المطلق على المقيدات دلالة الجزو على الكل ودلالة العام على افراده دلالة الكل على الاجزا وهو اقوى من الاول
اصل مسئلة الجمهور اذا وافق الخاص حكم العام فلا تخصيص خلافا لابي ثور مثل قوله عليه السلام ايما اهاب
دبغ فقد طهر وقوله عليه السلام في شاة ميمونة دباغها طهورها فان قوله دباغها طهورها خاص موافق لحكم قوله ايما
اهاب دبغ فقد طهر وهو عام والدليل على انه لا يكون تخصيصا له انه لا يكون الخاص معارضا للعام لتوافق حكمهما فيعمل
بهما لان العمل بالدليل هو الاصل واحتج لابي ثور بان المفهوم يخصص العموم وتخصيص جلد شاة ميمونة بالحكم يدل على نفي الحكم
عن سائر الجلود بحسب المفهوم فيكون مفهوم الخاص مخصصا للعموم اجاب بان حكم التطهير بالدباغ المضاف الى ضمير
شاة ميمونة يكون من باب تعليق الحكم بالاسم ومفهوم الاسم ليس بحجة اصل مسئلة رجوع الضمير الى البعض ليس بتخصيص
الامام وابو الحسين تخصيص وقيل بالوقف مثل والمطلقات مع وبعولتهن لنا انهما لفظان فلا يلزم من مجاز احدهما مجاز
الاخر شرح اذا ورد عقيب العام ضمير يرجع الى بعض افراده لا يكون مخصصا لذلك العام وذهب امام الحرمين وابو الحسين
البصري الى انه تخصيص لذلك العام وقيل بالوقف مثال ذلك قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء مع قوله تعالى
وبعولتهن احق بردهن فان المطلقات عام يتناول البوائن والرجعيات والضمير في بعولتهن يرجع الى بعض افراده وهو
الرجعيات واختار المصنف المذهب الاول واحتج عليه بان المطلقات والضمير في بعولتهن لفظان فمقتضى الاول اجراؤه
على ظاهره من العموم ومقتضى الثاني رجوعه الى كل ما تقدم وقد عرض مانع عن رجوع الضمير الى كل الافراد فوجب صرفه
عن ظاهره بعوده الى البعض بالمجاز ولا يلزم من مجاز احدهما مجاز الاخر فلم يجب تخصيص العام لعدم المانع عن اجرائه على العموم
اصل قالوا يلزم مخالفة الضمير واجيب بانه كاعادة الظاهر شرح القايلون بالتخصيص قالوا يلزم من تخصيص
الضمير تخصيص العام والا يلزم مخالفة الضمير للظاهر لانه حينئذ يكون عائدا الى البعض لا الى الكل اجاب بانه يجوز مخالفة
الضمير للظاهر لان الضمير كناية عن الظاهر فيكون ذكر الضمير كاعادة الظاهر لتعلق حكم مختص ببعض الافراد لا يوجب
تخصيص الظاهر كاعادة الظاهر واعادة الظاهر لتعلق مختص ببعض الافراد بالنسبة الى حكم يجري في جميع الافراد وكما
جاز مخالفة الظاهر لنفسه بالنسبة الى حكمين فلذلك يجوز مخالفة الضمير للظاهر اصل الوقف لعدم الترجيح واجيب
بظهور العموم فيهما ولو خصصنا الاول خصصنا هما ولو سلم فالظاهر اقوى شرح القايلون بالوقف
قالوا ان خصص العام يلزم مخالفة ظاهر العام وان لم يخصص يلزم مخالفة ظاهر الضمير لان الضمير ظاهرا يعود الى كل افراد المذكور ولو خصص العام يلزم مخالفه

واعاده الظاهره

لو

ظاهر العام ولا ترجيح لاحدهما على الاخر فيلزم الوقف اجاب بانا لا نسلم عدم الترجيح وذلك لان العموم ظاهر في المظهر
والمضمر فلو خصصنا العام الظاهر يلزم تخصيصهما اي تخصيص العام وتخصيص الضمير فيلزم مخالفة الظاهر فيهما ولو لم تخصص
العام يلزم مخالفة الظاهر في الضمير لعوده الى بعض المذكور فيكون عدم تخصيص العام ارجح لقلة مخالفة الظاهر ولو سلم
انه لا يلزم من تخصيص الظاهر الا مخالفة ظاهر فقط لكن مخالفة الظاهر في المظهر اقوى من مخالفته في المضمر
لان الظاهر اقوى دلالة من المضمر لكونه مستغنيا عن غيره بخلاف المضمر ومخالفة الظاهر فيما هو اقوى دلالة اشد
من مخالفته فيما هو اضعف اصل مسئلة الائمة الاربعة والاشعري وابو هاشم وابو الحسين جواز
تخصيص العموم بالقياس ابن شريح ان كان جليا ابن ابان ان كان العام مخصصا وقيل ان كان الاصل مخرجا والجبائي
تقدم العام مطلقا والقاضي والامام بالوقف المختار ان ثبت العلة بنص او اجماع او كان الاصل مخصصا خص به
والا فالمعتبر القرائن في الوقايع فان ظهر ترجيح خاص فالقياس والا فعموم الخبر لنا انها كذلك كالنص الخاص
فتخصص بها للجمع بين الدليلين شرح اختلفوا في جواز تخصيص العام بالقياس فذهب الائمة الاربعة اعني
اباحنيفة والشافعي ومالكا واحمد والشيخ الاشعري رضي الله عنهم وابو هاشم وابو الحسين الى جواز تخصيص العموم
بالقياس مطلقا وذهب ابن شريح الى جواز تخصيصه بالقياس ان كان القياس جليا كقياس تحريم الضرب على
تحريم التافيف وذهب عيسى بن ابان الى انه يجوز التخصيص بالقياس ان كان العام مخصصا بشي اخر وقيل يجوز
التخصيص بالقياس ان كان الاصل المقيس عليه مخرجا من العام وقال الجبائي لا يخص العام بالقياس
واندرج
بل يقدم العام مطلقا وقال القاضي وامام الحرمين بالوقف والمختار عند المصنف انه يجوز تخصيص العام بالقياس
واحدة
اذا ثبتت العلة بنص او اجماع او كان اصل القياس مخصصا والا اي لم يتحقق من الامور المذكورة تعتبر القراين الموجبة
للتفاوت والتساوي في احاد الوقايع فان ظهر ترجيح خاص للقياس يعمل بالقياس اي يكون القياس مخصصا
والا اي وان لم يظهر ترجيح خاص للقياس يعمل بعموم الخبر اي لا يخصص بالقياس واحتج على المختار بان العلة
اذا كانت ثابتة بنص او اجماع او كان الاصل مخصصا من العام كان القياس كالنص الخاص فيخصص العموم جمعا بين
الدليلين بخلاف ما اذا لم يكن واحد من تلك الشرايط متحققا فانه وان كان القياس لكونه خاصا راجحا في الدلالة على
العام الا انه احتمل ان لا تكون العلة المستنبطة او المختلف فيها علة فجاز ان يرجح العام عليه من هذا الوجه ٥
اصل واستدل بان المستنبطة اما راجحة او مرجوحة او مساوية والمرجوح والمساوي لا يخص ووقوع
احتمال من اثنين اقرب من واحد معين واجيب جريه في كل تخصيص وقد رجح بالجمع شرح واستدل
على الشق الثاني من المذهب المختار بان القياس الذي يكون علته مستنبطة لا يكون مخصصا للعام لان العلة المستنبطة
اما ان تكون راجحة على العام في محل التخصيص او مرجوحة او مساوية له فان كانت مرجوحة او مساوية لا تخصص
العام والا يلزم ترجيح المرجوح او ترجيح احد المتساويين على الاخر من غير مرجح وان كانت راجحة يجوز التخصيص بها فحينئذ
يكون على تقدير واحد مخصصا وعلى تقديرين لا يكون مخصصا ووقوع احتمال من اثنين اقرب من وقوع واحد معين اجاب
بالنقض الاجمالي فان الدليل المذكور يطرد في جميع صور التخصيص سواء كان بالقياس او بغيره بان يقال الخاص
اما ان يكون راجحا على العام في محل التخصيص او مساويا له او مرجوحا الى اخره وقد رجح الخاص على العام في غير صور
القياس جمعا بين الدليلين فكذا ههنا فليقبل قوله واستدل نقض للدليل الذي ذكره على المختار لان استدلال
على الشق الثاني من المذهب المختار وجه وروده ان يقال ان وجوب التخصيص بالقياس على الاصل المخصص
مبني على جواز التخصيص بالعلة المستنبطة لان تلك العلة لا يجوز ان يكون ثابتة بنص او اجماع والا كان هو القسم
الاول بعينه لكن التخصيص بالمستنبطة لا يجوز لما ذكر والجواب

عنه ما مر اصل الجبائي لو خص به لزم تقديم الاضعف بما تقدم في خبر الواحد من ان الخبر مجتهد
فيه في امرين الى اخره واجيب بما تقدم وبان ذلك عند ابطال احدهما وهذا اعمال لهما وبالزام تخصيص الكتاب
بالسنة والمفهوم لهما شرح احتج الجبائي على تقديم العام على القياس مطلقا بانه لو خص العام بالقياس لزم
ترجيح الاضعف والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان القياس اضعف لما تقدم من ان الخبر العام مجتهد فيه في
امرين والقياس مجتهد فيه في ستة امور وفي الامرين ايضا ان ثبت اصل القياس بالخبر وجوابه ههنا هو الجواب
لما ع
المذكور ثمة واجاب ايضا بانا لا نسلم بطلان تقديم الاضعف والاتفاق على بطلان تقديم الاضعف انما يكون عند ابطاله
الاقوى بالكلية وههنا لم يبطل الاقوى بالكلية قدم القياس جمعا بين الدليلين واجاب ايضا بان الدليل المذكور
يوجب عدم جواز تخصيص الكتاب بالسنة لكون السنة اضعف وعدم جواز تخصيص الكتاب والسنة بالمفهوم لكون المفهوم
اضعف منهما فيكون الالزام مشتركا اصل واستدل بتاخره في حديث معاذ وتصويبه واجيب بانه اخر
السنة عن الكتاب ولم يمنع الجمع واستدل بان دليل القياس هو الاجماع ولا اجماع عند مخالفة العموم واجيب بان المؤثر
ومحل التخصيص يرجعان الى النص لقوله حكمي على الواحد وما سواهما ان ترجح الخاص وجب اعتباره لانه المعتبر كما ذكر
في الاجماع الظني وهذه ونحوها قطعية عند القاضي لما ثبت من القطع بالعمل بالراجح من الامارات ظنية عند قوم
لان الدليل الخاص بها ظني شرح استدل الجبائي ايضا على عدم جواز تخصيص العام بالقياس مطلقا بقصة
معاذ فانه اخر القياس عن الكتاب والسنة وصوبه الرسول عليه السلام فلو كان القياس مخصصا للعام يلزم تقديمه
عليهما اجاب بان معاذا اخر السنة عن الكتاب وصوبه الرسول عليه السلام فيكون الكتاب متقدما على السنة
ولم يمنع تقديم الكتاب على السنة الجمع بين عموم الكتاب وتخصيصه بالسنة اذا كانت خاصة فلذا تقديم الكتاب والسنة
على القياس لا يمنع الجمع بين عمومهما وتخصيصه بالقياس اذا كان خاصا واستدل ايضا بان دليل القياس هو الاجماع
ولا يتحقق الاجماع على جواز القياس اذا كان القياس مخالفا للعموم لان الواقفية لا يجوزون القياس اذا كان
مخالفا للعموم لان التخصيص به حينئذ يوجب ترك مقتضى العام بما ليس بحجة اجاب بانا لا نسلم ان دليل كل قياس هو الاجماع
الايزيد
بل قد يكون نصا وذلك لان المؤثرة اي الوصف الموجود في الفرع نص على عليته في الاصل ومحل التخصيص اي الاصل الذي
خص عن العام بنص يرجعان الى النص بمعنى ان تاثير الوصف في الفرع ايضا بالنص وثبوت حكم محل التخصيص
في الفرع ايضا بالنص لانه لما نص على عليه الوصف في الاصل دل على خصوصية الاصل في الحكم ملغاة فعلم بذلك
ان و
النص وبقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة تاثير الوصف في الفرع وكذا اذا خص محل التخصيص بنص وقد وجد في محل التخصيص معنى
وجد في غيره كان ذلك النص المخصص مع قوله عليه السلام حكمي على الواحد يوجب تخصيص الصورة المساوية لمحل
التخصيص وما سواهما اي وما سوى العلة المؤثرة ومحل التخصيص ان يرجح الخاص الذي هو القياس وجب اعتباره لان رجحان
الظن هو المعتبر كما ذكر في الاجماع الظني وهذه اي مسئلة تخصيص العام بالقياس ونحوها كتخصيص الكتاب بخبر الواحد
قطعية عند القاضي لما ثبت ان العمل بالراجح من الامارات قطعي ظنية عند قوم لان الدليل الخاص بهذه المسئلة ظني
اي لان المخصص في هذه المسئلة ظني ٥ اصل المطلق والمقيد المطلق ما دل على شائع في جنسه فيخرج
المعارف ونحو كل رجل ونحوه لاستغراقها والمقيد بخلافه ويطلق المقيد على ما اخرج من شائع بوجه كرقبة
ومختار
مؤمنة وما ذكر في التخصيص من متفق ومختلف ومزيف جار فيه ويزيد شرح لما فرغ من مباحث
العام والخاص عقبهما المطلق والمقيد لان المطلق كالعام والمقيد كالخاص وعرف المطلق بانه ما دل على
شائع في جنسه فقوله ما بمنزلة الجنس والمراد منه اللفظ وقوله دال احتراز عن المهملات وقوله شائع اي لا
يكون متعينا بحيث يمتنع صدقه على كثيرين احترز به عن المعارف لكونها متعينة ولم يخرج عنه المحلى باللام اذا اريد

به الماهيه وقوله في جنسه اي له افراد تماثله كل واحد بعد حذف ما به صار فردًا احترز به عن
الذكره المستغرقه في سياق الاثبات نحو كل رجل ونحوه وهو النكره في سياق النفي لاستغراقها لان
المستغرق لا يكون له افراد تماثله كل واحد بعد حذف ما به صار فردا واعلم ان هذا الحد يتناول
اللفظ الدال على الماهيه من حيث هي هي والنكره التي دلت على واحد غير معين لانها ايضا لفظ دال شايع في جنسه
والمقيد بخلاف المطلق وهو لفظ دال على معنى غير شايع في جنسه وهو يتناول ما دل على معين وما دل على شايع لكن
لا في جنسه فيكون العام مقيدًا بهذا التعريف وقد يطلق المقيد على ما اخرج من شايع كرقبه مؤمنه اي ما دل
على مفهوم المطلق بوصف زايد عليه وهذا التفسير اعم من الاول لان قوله رقبه مومنه غير مقيد بالتفسير
الاول لانه دال على شايع في جنسه ومقيد بالتفسير الثاني لانه اخرج من شايع بوجه وكل ما
ذكر في تخصيص العموم من المتفق عليه والمختلف فيه والمختار والمزيف جار في تقييد المطلق ويزيد هٰهنا
مسئله وهي مسئله حمل المطلق على المقيد اصل مسئله اذا ورد مطلق ومقيد فان اختلف حكمهما مثل اكس
واطعم فلا يحمل احدهما على الاخر بوجه اتفاقا ومثل ان ظاهرت فاعتق رقبه مع لا تملك رقبه كافره واضح فان
لم يختلف حكمهما فان اتحد موجبهما مثبتين حمل المطلق على المقيد لا العكس بيانا لا نسخًا وقيل نسخ ان تاخر المقيد
شرح اذا ورد لفظ مطلق ولفظ مقيد فلا يخلوا اما ان اختلف حكمهما او لا فان اختلف حكمهما فلا يحمل
احدهما على الاخر اصلًا بالاتفاق مثل اكس ثوبا من الثياب المصريه واطعم فانه لا يقتضي تقييد الطعام بتقييد المصري
لعدم المنافاه بينهما الا في صوره مثل قوله ان ظاهرت فاعتق رقبه مع قوله لا تملك رقبه كافره
فان الاجماع منعقد على ان تقييد المنهي عنه بالكافر يوجب تقييد المامور به بنفي الكفر لان الاعتاق يقتضي
الملكيه فلو لم يتقيد المامور به بنفي الكفر لامتنع الجمع بين الاتيان بالمامور به والاجتناب عن المنهي عنه وذلك
قال واضح اي تقييد الرقبه المطلقه بنفي الكفر وان لم يختلف حكمهما اي حكم المطلق والمقيد فان كان
موجبهما متحدا وكانا مثبتين مثل قوله في الظهار اعتق رقبه اعتق رقبه مومنه ففيه ثلاثه مذاهب
احدها انه يحمل المطلق على المقيد ويكون المقيد بيانا للمطلق لا نسخا له سوا تقدم المطلق او تاخر وهو المختار عند
المصنف والثاني انه يحمل المطلق على المقيد ويكون المقيد نسخا للمطلق ان تاخر المقيد والثالث انه يحمل المقيد
على المطلق اصل لنا انه جمع بينهما فان العمل بالمقيد عمل بالمطلق وايضا يخرج بيقين وليس بنسخ لانه
لو كان التقييد نسخا لكان التخصيص وايضا لكان تاخر المطلق نسخًا شرح احتج المصنف على
انه يجب حمل المطلق على المقيد لا العكس بوجهين احدهما ان حمل المطلق على المقيد جمع بين المطلق والمقيد
لان العمل بالمقيد عمل بالمطلق وزياده والجمع بينهما اولى الثاني ان من عمل بالمقيد يخرج عن عهده التكليف
بيقين لانه ان كان التكليف بالمقيد فظاهر وان كان التكليف بالمطلق فقد اتى بالمطلق وزياده فيلزم
الخروج عن عهده التكليف بيقين ومن عمل بالمطلق لا يخرج عن عهده التكليف بيقين لجواز ان يكون التكليف
بالمقيد والاتيان بالمطلق لا يستلزم الاتيان به فلا يخرج عن عهدته بيقين واحتج ايضا على ان حمل المطلق
على المقيد المتاخر لا يكون نسخا له بل بيانا بوجهين احدهما انه لو كان حمل المطلق على المقيد المتاخر نسخا له
لكان تخصيص العام نسخًا له والثاني باطل بالاتفاق بيان الملازمه ان التقييد برفع الاطلاق والتخصيص
برفع العموم فاذا كان المقيد ناسخا للمقيد والثاني باطل بيان الملازمه للمطلق لكان الخاص ناسخا للعام
الثاني انه لو كان تاخر المقيد نسخًا للمطلق لكان تاخر المطلق نسخا للمقيد والثاني باطل بيان الملازمه انه
كما ان تاخر المقيد يرفع الاطلاق كذلك تاخر المطلق يرفع التقييد فلا فرق بينهما اصل قالوا لو كان
تقييد الوجب دلاله رقبه على مومنه مجازًا او اجيب

بالتلازم

بانه لازم لهم اذا تقدم المقيد وفي التقييد بالسلامه والتحقيق ان المعنى رقبه من الرقاب
فرجع الى نوع من التخصيص سمي تقييدا شرح القايلون بان تاخر المقيد عن المطلق نسخ له لا بيان
احتجوا بانه لو كان تاخر المقيد عن المطلق بيانا للمطلق لا نسخا له لوجب دلاله رقبه على مومنه
مجازا والثاني باطل لان المجاز خلاف الاصل بيان الملازمه ان المقيد لو كان بيانا للمطلق لكان المراد بالمطلق
هو المقيد واذا اطلق المطلق واريد المقيد كان مجازا اجاب بان هذا ايضا لازم عليكم اذا تقدم
المقيد على المطلق لانكم سلمتم ان المقيد حينئذ يكون بيانا للمطلق لا نسخا له وايضا هذا لازم عليكم في تقييد
الرقبه بالسلامه عن العيوب في كفاره الظهار لان الرقبه مطلقه ودلالتها على الرقبه السليمه مجاز ولما
كان هذا الجواب جدليا اشار الى ما هو الحق عنده قال والتحقيق ان المعنى رقبه من الرقاب
اي رقبه معينه من المعينات فحينئذ لا يكون تقييده بقوله مومنه مجازا لان المجاز دلاله رقبه معينه
من المعينات على اي معين يفرض من ذلك الجنس يكون حقيقه لان معينا من المعينات مشترك بين جميع المعينات
بالاشتراك المعنوي فعلى هذا يكون الملازمه ممنوعه فيقال في بيان التحقيق ان قول الشارع صلى الله عليه
وسلم اعتق رقبه وان لم يذكر معه من الرقاب الا ان المعنى اعتق رقبه من الرقاب فلما قال اعتق رقبه
مومنه بين بهذا القيد ان المراد بالمقدر العام هو الخاص فيكون المقدر هو الرقاب المومنه فيرجع الى نوع
من التخصيص يسمى تقييدا وهذا اوفق لما في المتن والاولى ان يقال في جواب المجاز وان كان على خلاف
الاصل فهو اولى من النسخ فيصار اليه احترازا عما هو اشد محذورا منه اصل فان كانا منفيين عمل
بهما مثل لا يعتق مكاتبا لا يعتق مكاتبا كافرا شرح واما اذا كان موجبهما متحدا
او كانا منفيين عمل بهما اذا لا تعدد فيه مثل لا يعتق مكاتبا لا يعتق مكاتبا كافرا فيعمل بهما بان لا يعتق مكاتبا
اصلا اصل فان اختلف موجبهما كالظهار والقتل فعن الشافعي حمل المطلق على المقيد فقيل
بجامع وهو المختار فيصير كالتخصيص بالقياس على محل التخصيص وشذ عنه بغير جامع وابو حنيفه لا يحمل
شرح وان لم يختلف الحكمان وكان موجبهما مختلفا مثل قوله تعالى في كفاره الظهار والذين
يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبه وقوله في القتل الخطاء ومن قتل مومنا
خطا فتحرير رقبه مومنه فقد اختلفوا فنقل عن الشافعي رضي الله عنه حمل المطلق على المقيد فقال
بعض اصحابه اراد انه اذا كان بينهما جامع موجب للالحاق حتى يكون التقييد بدليل فيكون تقييد المطلق
بالقياس على المقيد كتخصيص العام بالقياس على محل التخصيص وهو المختار وقال بعضهم اراد انه يحمل المطلق
على المقيد سواء وجد جامع بينهما او لم يوجد بناء على ان القران كله كالكلمه الواحده لا تعدد فيه وهذا
الاخير مردود شذ نقله عن الشافعي وابو حنيفه رضي الله عنه لا يحمل المطلق على المقيد اصلا لان
الحمل يوجب رفع الاطلاق بالقياس وهو نسخ والقياس لا ينسخ اجيب بانا لا نسلم انه نسخ بل هو تقييد
للمطلق ببعض المسميات فيكون بيانا له لا نسخا اصل المجمل المجموع وفي الاصطلاح ما لم يتضح دلالته
وقيل اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شي ولا يطرد للمهمل والمستحيل ولا ينعكس لجواز فهم احد المحامل
والفعل المجمل هيا من الركعه الثانيه لاحتمال الجواز والسهو ابو الحسين ما لم يكن لمعرفه المراد منه وورد
المشترك المبين والمجاز المراد بين او لم يبين وقد يكون في مفرد بالاصاله وبالاعلال والمختار وفي مركب
مثل او يعفو وفي مرجع الضمير وفي مرجع الصفه طبيب ماهر وفي تعدد المجاز بعد منع الحقيقه شرح
لما فرغ من المطلق والمقيد شرع في المجمل والمبين والكلام في حده واقسامه واحكامه المجمل لغه هو المجموع من قولهم

اجمل الحساب اذا جمعه ورفع تفاصيله وفي الاصطلاح ما لم تتضح دلالته وانما قال ما لم نقل لفظ ليتناول
الفعل والقول لان الاجمال كما يكون في اللفظ كذلك يكون في الفعل والدلالة اعم من ان يكون لفظية او غير
لفظية ودلالة الفعل عقلية وقوله لم تتضح دلالته احترازا عن المهمل فانه لا دلالة له اصلا وعن المبين
لان دلالته متضحة قيل يدخل في الحد المأول ايضا فان دلالته على المعنى المرجوح ليست متضحة اجيب عنه
بان المأول صدق عليه ان دلالته متضحة بالنسبة الى الراجح ورد هذا الجواب بانه غير داخل تحت الحد من
هذا الوجه لانه ظاهر وداخل تحته من الوجه الاخر الذي كان مأولا وهذا الرد غير صحيح لان المجمل ما لم تتضح
دلالته اصلا والمأول تتضح دلالته في الجملة لان دلالته متضحة بالنسبة الى المعنى الراجح فلا يكون داخلا
تحت الحد وقيل في تعريف المجمل ايضا انه اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شي مع انه ليس بمجمل وكذا
يصدق على المستحيل اذ لا يفهم منه عند الاطلاق شي لان الاهمل لوله ليس شي مع ان المستحيل ليس بمجمل وهذا
الحد ايضا غير منعكس فان المجمل قد يفهم منه شي عند الاطلاق لجواز فهم احد محامله عند الاطلاق واحد المحامل
شي فيصدق المحدود دون الحد وايضا الفعل المجمل يخرج عن الحد لانه ليس بلفظ مع انه مجمل كقيام النبي عليه
السلام من الركعة الثانية من غير ان يجلس للتشهد فانه فعل مجمل لانه يحتمل ان يكون القيام عن تعمد فيكون دالا
على جواز ترك الجلسة للتشهد ويحتمل ان يكون القيام عن سهو وحينئذ لا دلالة له على جواز ترك الجلسة للتشهد وقال
ابو الحسين في تعريفه ان المجمل ما لم يمكن معرفة المراد منه اي من نفسه واحترز به عن المجمل المبين فانه تمكن معرفة المراد
بالبيان لا من نفسه واورد على طرد التعريف المشترك المبين كعين جارية فانه لا يمكن معرفة المراد من نفسه
مع انه ليس بمجمل وهذا غير وارد اذ المشترك مع قطع النظر عن البيان لا يمكن معرفة المراد من نفسه فيكون مجملا
بهذا الاعتبار ومع التفات النظر الى البيان يمكن معرفة المراد من نفسه فلا يكون مجملا بهذا الاعتبار هذا اللفظ يعني
مطرد لانه يصدق على المجمل لانه لا يفهم منه شي عند الاطلاق واللفظ الواحد يجوز ان يكون مجملا باعتبار غير مجمل
باعتبار اخر واورد ايضا على طرده المجاز المراد بين ولم يبين لانه لا يمكن معرفة المراد من نفسه مع انه
ليس بمجمل وقيد المشترك بالمبين لانه اذا لم يبين يكون مجملا بخلاف المجاز فانه لا يكون مجملا سواء بين اولم يبين قيل وهو من هذا الوجه مجمل ومن
قيل هذا ايضا غير وارد لان اللفظ اذا اريد به المجاز لم يمكن معرفة المراد منه فلا يكون مجملا بهذا الاعتبار
حيث انه استعمل فيما لم يوضع ومع التفات النظر الى البيان يمكن معرفة المراد منه مجاز ح
والاجمال قد يكون مجازا مفردا اما بالاصالة كالقرء وبالاعلال كالمختار فانه يحتمل ان يكون فاعلا ويحتمل ان يكون
مفعولا وهذا الاجمال انما عرض فيه بواسطة قلب الياء المكسورة او المفتوحة الفا وقد يكون الاجمال في مركب مثل
قوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح لاحتمال ان يكون الموصول مع صلته هو الزوج او الولي والموصول مع
الصلة مركب وقد يكون الاجمال في مرجع الضمير وذلك اذا تعدد ما يحتمل ان يكون مرجوعا اليه ولم يترجح العود
الى واحد نحو ضرب زيد عمرا وادمى فان الضمير الذي هو فاعل ادمى يحتمل ان يكون يرجع الى زيد ويحتمل ان
يرجع الى عمرو وقد يكون الاجمال في مرجع الصفة مثل قولك زيد طبيب ماهر يحتمل ان يكون ماهر فانه ح
صفة للطبيب ويحتمل ان يكون صفة لصفة اخرى وقد يكون الاجمال في تعدد المجاز بعد منع حمل اللفظ على
مفهومه الحقيقي اذا كانت المجازات متنافية اصل مسئلة لا اجمال في نحو حرمت عليكم الميتة
وامهاتكم خلافا للكرخي والبصري لنا القطع بالاستقراء ان العرف الفعل المقصود منه ولو سلم وجب للضرورة
تقدير بعضها ولا يضمر الجميع والبعض غير متضح اجيب متضح بما تقدم شرح ذهب اكثر الاصوليين
الى انه لا اجمال في اضافة التحريم الى الاعيان مثل قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وقوله تعالى حرمت عليكم
امهاتكم خلافا للكرخي وابي عبد الله البصري واحتج المصنف على المذهب الاول بان القطع حاصل بالاستقراء
ان التحريم المضاف الى الاعيان يكون المراد منه عرفا تحريم الفعل المقصود منه مثلا الفعل المقصود
من الميتة الاكل فالتحريم المضاف الى الميتة هو تحريم الاكل والفعل المقصود من النساء هو النكاح
فالتحريم المضاف الى الامهات هو تحريم نكاحهن القايلون

بالاجمال

بالاجمال قالوا ان التحريم المضاف الى الاعيان لا بد وان يكون فيه اضمار لان التحريم انما يتعلق بالافعال
المقدورة والاعيان ليست بمقدورة فاذن وجب اضمار شي بالضرورة لئلا يلزم اهمال الخطاب بالكلية
فتقدير المضمر بقدر الضرورة لان الزيادة عليه غير محتاجة ولا يضمر الجميع لان الضرورة تندفع باضمار
البعض فتعين اضمار البعض والبعض غير متضح لعدم اولوية اضمار البعض دون بعض فيتحقق الاجمال اجاب
بان البعض متضح بما تقدم من ان العرف يقتضي في مثله تحريم الفعل المقصود اصل مسئلة لا اجمال في
نحو وامسحوا برؤوسكم لنا ان لم يثبت في مثله عرف في بعض كمالك وابن جني والقاضي فلا اجمال وان
ثبت كالشافعي وعبد الجبار وابي الحسين فلا اجمال قالوا العرف في نحو مسحت بالمنديل البعض قلنا لانه آلة بخلاف
مسحت بوجهي واما الباء للتبعيض فاضعف شرح اختلفوا في ان قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم
هل هو مجمل ام لا فذهبت الحنفية الى انه مجمل لتردده بين وجوب مسح جميع الرأس وبعضه لاطلاق الرأس
على الكل والبعض والمبين فعله عليه السلام وذهب الباقون الى انه غير مجمل فعند الشافعي رحمه الله انه
لمطلق مسح الرأس من غير ان يتعرض للبعض او الكل ويحصل باقل ما ينطلق عليه اسم المسح وعند بعض اصحابه
انه لمسح بعض الرأس اي بعض كان وعند مالك والقاضي وابن جني رحمهم الله انه للكل واحتج المصنف على
انه لا اجمال فيه بانه ان لم يثبت عرف في ظهور استعماله في بعض اي بعض كان بل بقي على الوضع الاول
كما هو مذهب مالك والقاضي وابن جني كان مقتضاه مسح الكل فلا اجمال وان ثبت عرف في ظهور استعماله كان ح
في بعض اي بعض كان فمقتضاه التبعيض فيحصل بمسح اي بعض فلا اجمال ايضا واعلم ان الفرق ثابت بين مذهب الشافعي
وبين ما نقل عن بعض اصحابه لان مذهبه انه لمطلق مسح الرأس ويحصل باقل ما ينطلق عليه الاسم وما نقل
عن بعض اصحابه انه لمسح بعض الرأس لكن لما كان مآل مذهب الشافعي ايضا الى وجوب مسح بعض الرأس لم يفصل
المصنف وذكر مطلقا ان مذهب الشافعي وجوب مسح بعض احتج القائل بالتبعيض بوجهين احدهما عرف
الاستعمال في مثل مسحت بالمنديل فانه يقتضي مسح بعض المنديل لا كله اجاب بان العرف انما يقتضي مسح
البعض حيث يكون المسح للآلة لان العمل بالآلة انما يكون ببعضها بخلاف مسحت بوجهي فان العرف لا يقتضي فيه مسح
بعض الوجه الثاني ان الباء اذا دخلت فعلا متعديا افادت التبعيض في المجرور بها لغة اجاب
بان الاستدلال بكون الباء للتبعيض اضعف لانه لم يثبت نقله عن احد من ائمة اللغة اصل مسئلة
لا اجمال في نحو قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطا والنسيان خلافا لابي الحسين والبصري لنا العرف في
مثله قبل الشرع رفع المؤاخذة والعقاب ولم يسقط الضمان اما لانه ليس بعقاب او خصصنا عموم الخبر
قالوا لا بد من اضمار واجيب بما تقدم في الميتة شرح لما كان الرفع المضاف الى الخطا
والنسيان في مثل قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطا والنسيان لا يوجب رفع ذاتيهما بل لا بد من اضمار
اختلفوا في اجماله فذهب الجمهور الى انه لا اجمال فيه وذهب ابو الحسين وابو عبد الله البصري الى
انه مجمل واحتج المصنف على مذهب الجمهور بان عرف استعمال اهل اللغة قبل الشرع في مثل هذا التركيب
جرى ان المراد رفع المؤاخذة والعقاب لان رفع المؤاخذة والعقاب يتبادر الى الفهم عند سماع هذا
التركيب فحينئذ لا اجمال فيه قوله ولم يسقط الضمان اشارة الى جواب سؤال تقريره ان عرف الاستعمال
لو كان كما ذكرتم لارتفع الضمان ايضا لكونه من المؤاخذة والعقاب والتالي باطل لان الضمان لا يسقط
عنهم اجاب بوجهين احدهما ان الضمان انما لم يسقط لانه ليس عقابا لان المراد من العقاب ما يتعلق
بالنفس من المضار والضمان متعلق بالمال الثاني ان وجوب الضمان وان سلم انه عقاب لكنه يكون تخصيصا
لعموم الخبر الدال على نفي كل عقاب والتخصيص اولى من الاجمال القايلون بكونه مجملا احتجوا بما سبق

عنهم حو

في مثال حرمت عليكم الميتة ويقرره ههنا انه لما امتنع رفع ذات الخطا والنسيان وجب ان يقدر شي
الضرورة ولا يجوز اضمار جميع ما يصلح ان يقدر لان الضرورة تندفع باضمار البعض واضمار بعض معين
دون بعض ترجيح من غير مرجح فيلزم الاجمال وجوابه ما تقدم وهو انا لا نسلم عدم اولوية اضمار بعض
معين وذلك لان العرف يقتضي اضمار المواخذة والعقاب فيكون اضمارهما اولى **اصل** مسئلة لا
اجمال في نحو لا صلاة الا بطهور خلافا للقاضي لنا ان ثبت عرف شرعي في الصحيح فلا اجمال والا فالعرف
في مثله الفايدة مثل لا علم الا ما نفع فلا اجمال ولو قدر انتفاؤهما فالاولى نفي الصحة لانه يصير كالعدم
فكان اقرب الى الحقيقة المتعذرة فان قيل اثبات اللغة بالترجيح قلنا اثبات المجاز بالعرف في مثله لو ثبت العرف
شرعا مختلف في الكمال والصحة قلنا يختلف الاختلاف وان سلم فلا استوا لترجيحه بما ذكرنا **شرح** لما كان
النفي الوارد على ما له وجود حسا مثل لا صلاة الا بطهور لا ينفي ذلك حقيقة بل لا بد له من تقدير
امر اخر يتعلق النفي به اختلفوا في كونه مجملا فذهب الجمهور الى انه ليس بمجمل وذهب القاضي الى انه مجمل
لتعدد ما يصلح ان يقدر لتعلق النفي به وامتناع تقدير الكل لاندفاع الضرورة بالبعض وامتناع تعيين بعض
معين لعدم الاولوية واحتج المصنف على انه لا اجمال فيه بانه ان ثبت عرف شرعي في الصحيح فلا اجمال
اي ان ثبت ان الشارع نقله من نفي الصلاة الى نفي الصلاة الصحيحة فلا اجمال والا اي وان لم يثبت عرف شرعي
فالعرف اللغوي في مثل هذا التركيب يقتضي اضمار الفايدة اي لا فايدة لصلاة الا بطهور مثل لا علم الا ما نفع
اي لا فايدة لعلم الا ما نفع فلا اجمال ايضا ولو فرض انتفاء العرف الشرعي واللغوي في مثل ذلك فنفي
الصحة اولى من نفي الفضيلة لانه اذا انتفى صحة الشي يصير كالعدم لانه حينئذ لا يكون معتدا به بخلاف
ما اذا انتفى الفضيلة فانه لا يصير كالعدم لانه قد يكون معتدا به عند انتفاء الفضيلة وكان نفي الصحة
اقرب الى الحقيقة المتعذرة التي هي نفي الوجود فان قيل هذا الاستدلال فاسد لانه اثبات اللغة بالترجيح
واثبات اللغة بالترجيح باطل بالاتفاق اجيب بان هذا الاستدلال لا اثبات لاولوية احد المجازات
بعد تعذر الحقيقة بالعرف واثبات اولوية احد المجازات بالعرف جايز قيل كيف صح جوابه باثبات المجاز
بالعرف والتقدير انتفاء العرف الشرعي واللغوي واجيب بانه اراد بهذا العرف عرف الاصوليين فلا منافاة
قيل ان التامل يابي هذا الجواب لان كلام الشارع لا يرد على ما هو مصطلح حدث بعد ظهور
الشرع والاولى ان يقال في جوابه ان هذا الجواب على تقدير انتفاء الحقيقة الشرعية والعرفية وانتفاؤها
لا يوجب انتفاء عرف استعمال المجاز احتج القايلون بالاجمال بان عرف الشرع تختلف في الكمال والصحة في مثل
هذا التركيب لانه يرد هذا التركيب في الشرع تارة لنفي الصحة واخرى لنفي الكمال وان سلم واذا اختلف عرف الشرع
فيهما كان مجملا اجاب بانا لا نسلم ان وروده في الشرع مختلف بل الاختلاف انما حصل من اختلاف
العلما في تقديره فان بعضهم يقدر الصحة وبعضهم يقدر الكمال ولين سلم ان وروده في الشرع مختلف لكن لا
نسلم ان اختلاف عرف الشرع يوجب الاجمال لان اختلاف عرف الشرع انما يوجب الاجمال لو تساوى عرف الشرع
فيهما وهو ممنوع لان نفي الصحة راجح بما ذكرنا فلا اجمال **اصل** مسئلة لا اجمال في نحو والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما لنا ان اليد الى المنكب حقيقة لصحة بعض لما دونه والقطع ابانة المتصل
فلا اجمال واستدل لو كان مشتركا في الكوع والمرفق والمنكب لزم الاجمال واجيب بانه لو لم يكن
لزم المجاز واستدل يحتمل الاشتراك والتواطو وحقيقة احدهما ووقوع واحد من اثنين اقرب من واحد بعينه
واجيب اثبات اللغة بالترجيح وبانه لا يكون مجملا ابدا فلو اطلق اليد على الكل والقطع على الابانة
وعلى الجرح فمتى لا اجمال قلنا لا اجمال مع الظهور **شرح** لا اجمال في قوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما من جهة القطع او اليد خلافا لبعض الاصوليين والدليل على انه لا اجمال فيه
ان اليد لمجموع العضو من الانامل الى المنكب حقيقة لصحة قولنا

بعض اليد

بعض اليد على ما دون المنكب وامتناع ان يكون بعض الشي نفسه والقطع حقيقة في ابانة المتصل فلا
اجمال فيه استدل على هذا المذهب بان هذه الاية انما تكون مجملا لو كان اليد مشتركا في الكوع والمرفق
والمنكب والاشتراك خلاف الاصل واجيب بانه لو لم يكن مشتركا لكان مجازا والمجاز خلاف الاصل
وهذا الجواب ضعيف لان المجاز اولى من الاشتراك واستدل ايضا على هذا المذهب بان اليد يحتمل ان
يكون مشتركا وحينئذ يكون مجملا ويحتمل ان يكون متواطيا ويحتمل ان يكون حقيقة في احدهما مجازا في
الباقي وعلى التقديرين يكون ظاهرا لا اجمال ولا شك ان وقوع واحد من التقديرين الاخيرين اقرب
من وقوع واحد معين وهو التقدير الاول فكونه غير مجمل اقرب من كونه مجملا اجاب بان هذا اثبات
اللغة بالترجيح وهو باطل وبانه لو صح ما ذكرتم يلزم ان لا يكون مجملا ابدا لتعين ما ذكرتم وفيه نظر لان هذا الدليل
لا يتمشى في جميع الالفاظ المجملة بل انما يتمشى في اللفظ الذي اطلق على معان واختلف في كونه ظاهرا في البعض
او غير ظاهر في شي منها القايلون بالاجمال احتجوا بان اليد تطلق على الثلث اي العضو الى الكوع والى
المرفق والى المنكب والقطع يطلق على الابانة وعلى الجرح ولا رجحان لواحد منهما على الاخر فيحصل الاجمال
اجاب بان اليد والقطع وان كانا يطلقان على المعاني المذكورة لكن لا اجمال فيهما لكونهما ظاهرين في
بعض تلك المعاني لان اليد ظاهر في الكل والقطع في الابانة ولا اجمال مع الظهور **اصل**
مسئلة المختار ان اللفظ لمعنى تارة ولمعنيين اخرى من غير ظهور مجمل لنا انه معناه قالوا يظهر في المعنيين
لتكثير الفايدة قلنا اثبات اللغة بالترجيح ولو سلم عورض بان الحقايق لمعنى واحد اكثر فكان اظهر
قالوا يحتمل الثلاثة كالسارق **شرح** اذا كان لفظ استعمل تارة فيما يفيد معنى واخرى
فيما يفيد معنيين ولم يكن له ظهور بالنسبة الى احدهما فالمختار عند المصنف انه مجمل وذهب بعض
الاصوليين الى انه ليس بمجمل واحتج المصنف على المختار بانه اذا لم يكن ظهور لاحدهما بالنسبة الى الاخر لم يتضح
دلالته بالنسبة الى واحد منهما فيكون مجملا اذ لا معنى للمجمل الا ذلك القايلون بانه ليس بمجمل احتجوا بوجهين
الاول ان حمله على ما يفيد معنيين اظهر من حمله على ما يفيد معنى واحدا لان حمله على ما يفيد معنيين
موجب لتكثير الفايدة وحمل اللفظ على ما هو اكثر فايدة اظهر اجاب بان هذا اثبات اللغة بالترجيح
لانه اثبت ظهوره في المعنيين لكونه اكثر فايدة واثبات اللغة بالترجيح باطل ولو سلم انه ليس اثبات اللغة
بالترجيح لكنه معارض بان الالفاظ الموضوعة لمعنى واحد بطريق الحقيقة اكثر من الالفاظ لمعنيين وما هو
اكثر اظهر الثاني ان اللفظ يحتمل ان يكون مشتركا بينهما ويحتمل ان يكون متواطيا ويحتمل ان
يكون حقيقة في احدهما مجازا في الاخر كالسارق وعلى التقدير الاول يكون مجملا وعلى التقديرين
الاخيرين لا يكون مجملا ووقوع واحد من اثنين اقرب من وقوع واحد معين فعدم الاجمال اقرب من
الاجمال وجوابه ما مر في اية السرقة وهو انه اثبات اللغة بالترجيح وانه يلزم ان لا يكون مجملا ابدا
اصل مسئلة ما له محمل لغوي ومحمل في حكم شرعي مثل الطواف بالبيت صلاة ليس بمجمل
لنا عرف الشارع تعريف الاحكام ولم يبعث صلوات الله عليه لتعريف اللغة قالوا يصلح لهما ولم يتضح قلنا
يتضح بما ذكرنا **شرح** اذا ورد لفظ من الشارع يمكن ان يحمل على معنى لغوي وان يحمل
على حكم شرعي مثل الطواف بالبيت صلاة فانه يحتمل ان يكون المراد به الافتقار الى الطهارة اذ هي كالصلاة
الشرعية حكما ويحتمل ان يكون المراد به صلاة لغة لاشتماله على الدعاء فقد اختلفوا فيه فذهب طايفة

الموضوعه

الى انه مجمل وهو مذهب الغزالي وذهب طايفه الى انه ليس بمجمل وهو المختار عند المصنف واحتج عليه
بان عرف الشارع تعريف الاحكام الشرعيه لان الرسول صلى الله وسلم لم يبعث لتعريف اللغه فحينيذ
يجب حمل اللفظ على الحكم الشرعي لانه موافق لما هو المقصود من البعثه فلا يكون مجملا القايلون بكونه مجملا
قالوا ان اللفظ يصلح للحكم الشرعي وللمعنى اللغوي ولم يتضح دلالته على شي منهما فيكون مجملا اجاب
بانه يتضح دلالته على الحكم الشرعي لما ذكرنا **اصل** مسله لا اجمال فيما له مسمى لغوي ومسمى شرعي وثالثها
الغزالي في الاثبات الشرعي وفي النهي مجمل ورابعها في النهي اللغوي فالاثبات مثل اني صايم لنا عرفه يقتضي بظهوره
فيه الاجمال يصلح لهما الغزالي في النهي يتعذر الشرعي للزوم صحته واجيب ليس معنى الشرعي الصحيح
والا لزم في دعي الصلوه الاجمال الرابع في النهي يتعذر الشرعي للزوم صحته كبيع الحر والخمر واجيب
بما تقدم وبان دعي الصلوه للغوي وهو باطل **شرح** اذا ورد لفظ في الشرع له مسمى لغوي ومسمى شرعي
من غير ظهور احدهما فقد اختلفوا فيه على اربعة مذاهب احدها انه لا اجمال فيه وهو المختار عند المصنف
وثانيها انه مجمل وثالثها وهو مذهب الغزالي انه اذا ورد في جانب الاثبات يحمل على الشرعي فلا يكون مجملا
واذا ورد في جانب النهي يحمل على اللغوي فلا يكون مجملا والفرق بين المذهب الاول والرابع ان المذهب الاول
يحمله على الشرعي سوا وقع في الاثبات او في النهي والمذهب الرابع يحمله على اللغوي اذا كان في جانب النفي مثال
ذلك في جانب الاثبات قوله عليه السلام لعايشه حين سالها هل من غذا فقالت لا فقال اني اذا
لصايم مثال ذلك في جانب النهي لا تصوموا يوم النحر واحتج المصنف على المذهب المختار بان عرف الشرع يقتضي بظهور
اللفظ في مسمى الشرعي كما تقدم فلا اجمال احتج القايلون بالاجمال بان اللفظ يصلح لهما ولا ترجيح لاحدهما
على الاخر فلم يتضح دلالته على واحد منهما فيكون مجملا والجواب ما تقدم وهو انه يتضح دلالته بالنسبه الى
المفهوم الشرعي واحتج الغزالي بانه اذا وقع في النهي مثل لا تصوموا يوم النحر تعذر حمله على الشرعي والا
لزم صحته لان الشرعي هو الصحيح فيكون مجملا اجاب بانه ليس معنى الشرعي الصحيح لانه لو كان معنى الشرعي الصحيح
يلزم الاجمال في قوله عليه السلام دعي الصلاه ايام اقرايك والثاني باطل قطعا بيان الملازمه انه حينيذ
يمتنع حمل الصلاه على الشرعيه لانها غير صحيحه واذا امتنع حملها على الشرعيه يكون مجملا القايل بالمذهب
الرابع احتج بانه في النهي تعذر الشرعي للزوم صحته كبيع الحر والخمر فانه لو حمل على الشرعي لزم صحه
بيعهما واذا تعذر حمله على الشرعي وجب حمله على اللغوي لان الحمل على اللغوي اولى من الاجمال اجاب
بما تقدم من ان معنى الشرعي ليس هو الصحيح وبان ما ذكره يلزم ان يحمل الصلاه في قوله دعي الصلاه على
اللغوي وهو باطل لجواز الصلاه اللغويه التي هي الدعا في الحيض **اصل** البيان والمبين يطلق البيان على
فعل المبين وعلى الدليل وعلى المدلول فلذلك قال الصيرفي هو اخراج الشي من حيز الاشكال الى حيز
التجلي والوضوح واورد البيان ابتدا والتجوز بالحيز وتكرير الوضوح وقال القاضي والاكثر الدليل وقال
البصري العلم عن الدليل والمبين نقيض المجمل ويكون في مفرد ومركب وفي فعل وان لم يسبق اجمال **شرح**
لما فرغ من مباحث المجمل شرع في البيان والمبين البيان يطلق على ثلاثه معان احدها فعل المبين اعني
التبيين وهو دفع الابهام والثاني الدليل وهو ما به يحصل التبيين والثالث على المدلول وهو الاعتقاد
الحاصل الذي يتبع التبيين ولاجل اطلاق البيان على المعاني الثلاثه اختلفوا في تعريفه فالصيرفي اختار
الاول وعرفه فانه اخراج الشي من حيز الاشكال الى حيز التجلي والوضوح وهذا التعريف مزيف اما
اولا فلانه غير جامع اذ انه يخرج عنه البيان ابتدا وهو

ما اول

ما دل على الحكم من غير تقدم اجمال واشكال وهو بيان بالاتفاق واما ثانيا فلاشتمال الحد على
المجاز لقوله من حيز الاشكال الى حيز الوضوح والحيز للجواهر حقيقه لا للاعراض واما ثالثا فلاشتماله
على الزياده لانه ذكر التجلي والوضوح مع ان احدهما كاف وقال القاضي واكثر الاصوليين ان البيان
هو الدليل واختار ابو عبد الله البصري الثالث وعرفه بانه العلم الحاصل عن الدليل ثم عرف المصنف
المبين بانه نقيض المجمل وهو ما يتضح دلالته ويدخل فيه الخطاب الذي ورد مبينا ابتدا ثم المبين اما قول
مفرد او مركب واما فعل سبق اجماله او لم يسبق **اصل** مسله الجمهور الفعل يكون بيانا لنا انه عليه
السلام بين الصلوه والحج بالفعل وقوله خذوا عني وصلوا كما يدل عليه وايضا فان المشاهده ادل وليس الخبر
كالمعاينه قالوا يطول فيتاخر البيان قلنا وقد يطول بالقول ولو سلم فما تاخر للشروع ولو سلم فيه م
فلسلوك اقوى البيانين ولو سلم فما تاخر عن وقت الحاجه **شرح** ذهب جمهور الاصوليين الى انه
يجوز البيان بالفعل خلافا للشذوذ لنا ان البيان بالفعل واقع والوقوع دليل الجواز وانما قلنا ان البيان
بالفعل واقع لان كل واحد من الصلاه والحج مجمل وبين الرسول عليه السلام بالفعل فان قيل البيان بالقول
وهو قوله خذوا عني مناسككم وقوله صلوا كما رايتموني اصلي اجيب بان قوله خذوا وقوله صلوا يدل
على ان الفعل بيان لا انه بيان لانه لم يشتمل على تعريف شي من افعال الصلوه والحج وايضا مشاهده فعل
الصلوه والحج ادل على معرفه تفاصيلهما من الاخبار اذ ليس الخبر كالمعاينه واذا جاز البيان بالقول لجوازه
بالفعل الذي هو ادل اولى القايلون بعدم جواز البيان بالفعل قالوا البيان بالفعل قد يطول زمانه فيلزم
تاخير البيان وهو غير جائز اجاب بان طول الزمان لا يمنع البيان لان البيان بالقول قد يطول ايضا مع
انه لا يمنع البيان ولو سلم ان البيان بالقول لا يطول لكن لا نسلم بتاخر البيان فانه ما تاخر البيان لحصول اذ م
الشروع فيه عقيب ورود الاجمال ولو سلم تاخر البيان لكن التاخر لسلوك اقوى البيانين الذي هو الفعل
وهو غير ممتنع ولو سلم ان الفعل لا يكون اقوى البيانين لكن نسلم ان تاخر البيان مطلقا غير جائز بل تاخر
البيان عن وقت الحاجه غير جائز وفي هذه الصوره ما تاخر عن وقت الحاجه **اصل** مسله اذا ورد
بعد المجمل قول وفعل فان اتفقا وعرف المتقدم فهو البيان والثاني تاكيد وان جهل فاحدهما وقيل
يتعين غير الارجح للتقديم لان المرجوح لا يكون تاكيدا واجيب بان المستقل لا يلزم فيه ذلك وان
لم يتفقا كما لو طاف بعد ايه الحج طوافين وامر بطواف واحد فالمختار القول وفعله ندب او واجب ويلزمه م
متقدما او متاخرا لان الجمع اولى ابو الحسين المتقدم بيان نسخ الفعل متقدما من امكان الجمع **شرح**
اذا ورد بعد المجمل قول وفعل يصلح كل واحد منهما ان يكون بيانا لذلك المجمل فلا يخلو اما ان يتفقا في
البيان او يختلفا فان اتفقا فاما ان يعلم المتقدم منهما ام لا فان كان الاول فالمتقدم بيان للمجمل والثاني
تاكيد له وان لم يعلم المتقدم منهما فالمختار عند المصنف ان احدهما هو البيان من غير تعيين والاخر تاكيد
له وقيل ان كانا متساويين فاحدهما بيان من غير تعيين والاخر تاكيد وان لم يكونا متساويين فالمرجوح
يتعين للتقديم فيكون بيانا والراجح تاكيد له لانه لو لم يتقدم المرجوح لم يكن لوروده فايده لان وروده اما
للبيان او للتاكيد والاول باطل لان البيان قد حصل بالاول فلا يكون الثاني مفيدا له لامتناع

تحصيل الحاصل والثاني ايضا باطل لان المرجوح لا يكون تاكيدا للراجح اجاب بانا لا نسلم ان المرجوح
مطلقا لا يكون تاكيدا بل المرجوح المستقل يجوز ان يكون تاكيدا فلا يلزم ذلك فيه وان لم يتفق القول
والفعل في البيان كما روي انه عليه السلام بعد اية الحج امر في القران بطواف واحد وروي انه طاف قارنا
طوافين فقد اختلفوا فيه والمختار عند المصنف ان القول هو البيان تقدم او تاخر ويحمل فعله عليه
السلام على انه ندب او واجب مختص به لانا جعلنا القول بيانا لا يلزم الجمع بين الدليلين والجمع بين الدليلين
اولى ولو جعلنا الفعل بيانا لزم اهمال القول وذهب ابو الحسين الى ان المتقدم من القول والفعل بيان
فان كان المتقدم هو الفعل كان الطواف الثاني واجبا وان كان المتقدم هو القول لم يكن الطواف الثاني
واجبا ويلزم على مذهب ابي الحسين نسخ الفعل اذا كان متقدما لوجوب الطوافين ورفع احدهما بالقول
المتاخر مع امكان الجمع بين القول والفعل كما ذكرنا والجمع اولى من النسخ اصل مسئلة المختار ان
البيان اقوى والكرخي يلزم المساواة ابو الحسين يجوز الادنى لنا لو كان مرجوحا الغى الاقوى في العام اذا
خص وفي المطلق اذا قيد وفي التساوي التحكم شرح اختلفوا في ان البيان هل يجب ان يكون
اقوى في الدلالة من المبين ام لا والمختار عند المصنف ان البيان يجب ان يكون اقوى من المبين في الدلالة وقال
الكرخي يلزم المساواة بين البيان والمبين في الدلالة وقال ابو الحسين يجوز ان يكون البيان ادنى من المبين
في الدلالة واحتج المصنف على المذهب المختار بانه لو كان البيان مرجوحا في الدلالة بالنسبة الى المبين لزم
الغاء الاقوى بالاضعف في العام اذا خص وفي المطلق اذا قيد والتالي باطل بيان الملازمة انه اذا كان
عام او مطلق ثم ورد عليه مخصص او مقيد وكان العام اقوى دلالة من الخاص والمطلق من المقيد وجوزنا
تخصيص العام بالخاص الاضعف والمطلق بالمقيد الاضعف لزم الغاء العام او المطلق الذي هو اقوى دلالة
ولو كان البيان مساويا في الدلالة للمبين لزم التحكم لان تقدم احدهما على الاخر ترجيح من غير مرجح اصل
مسئلة تاخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع الا عند مجوز تكليف ما لا يطاق والى وقت الحاجة يجوز والصيرفي
والحنابلة ممتنع والكرخي ممتنع في غير المجمل وابو الحسين مثله في الاجمالي مثل العموم مخصوص والمطلق مقيد
والحكم سينسخ والجبائي ممتنع في غير النسخ شرح تاخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع الا عند من يجوز
تكليف ما لا يطاق واما تاخير البيان من وقت ورود الخطاب الى وقت الحاجة فقد اختلفوا فيه والمختار
عند المصنف الجواز مطلقا وذهب الصيرفي والحنابلة الى امتناعه مطلقا وذهب الكرخي الى امتناعه في غير
المجمل وهو ما له ظاهر غير مراد كالعام والمطلق والمنسوخ والى جوازه في المجمل وهو ما ليس له ظاهر وقال
ابو الحسين يجوز تاخير البيان الى وقت الحاجة في المجمل وفي غير المجمل يمتنع تاخير البيان الاجمالي الى وقت الحاجة ولا
يمتنع تاخير البيان التفصيلي فعلى هذا يجب البيان الاجمالي على الفور في غير المجمل مثل ان يقول وقت الخطاب هذا
العموم مخصوص وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم سينسخ وذهب الجبائي الى امتناعه في غير النسخ والى جوازه في
النسخ اصل لنا فان لله خمسه القرى ثم بين ان السلب للقاتل اما عموما واما براي الامام وان ذوي القربى
بنو هاشم دون بني امية وبني نوفل ولم ينقل اقتران اجمالي مع ان الاصل عدمه واقيموا الصلاة ثم بين
جبريل والرسول واتوا الزكاة وكذلك السرقة ثم بين على التدريج وايضا فان جبريل قال اقرا قال ما اقرا وتكرر
ثلاثا ثم قال اقرا باسم ربك الذي خلق واعترض بانه متروك الظاهر لان الفور يمنع تاخيره والتراخي يفيد جوازه
في الزمن الثاني فيمتنع تاخيره واجيب بان الامر قبل البيان لا يجب به شي وذلك كثير شرح
واحتج المصنف على جواز تاخير البيان الى وقت الحاجة بامور الاول قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء
فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى فانه يتناول خمس الغنيمة مطلقا
للمذكورين واثبت لذوي القربى عموما نصيبا ولكل واحد من الغنيمة وذوي القربى مما له ظاهر اريد
خلافه من غير ذكر البيان الاجمالي والتفصيلي معه ثم بين بعد ذلك ان السلب للقاتل اما بالعموم المستفاد
من قوله من قتل قتيلا فله سلبه واما براي الامام كما هو مذهب ابي حنيفة رحمه الله تعالى وايضا بين
ان ذوي القربى بنو هاشم دون بني امية وبني نوفل فان قيل لم لا يجوز ان يكون البيان الاجمالي مقترنا به
وما تاخر هو البيان التفصيلي اجيب لم ينقل اقتران بيان اجمالي والاصل عدمه الثاني قوله اقيموا الصلاة
فان في ابتداء نزوله كانت الصلاة ظاهرة في مطلق الدعاء مع ان المراد منها ذات الاركان ولم يقترن به بيان انه
اراد ذات الاركان لا اجمالا ولا تفصيلا ثم بين ذلك جبريل للرسول عليه السلام وبين الرسول للامة وكذلك الزكاة
فانها في ابتداء نزول قوله تعالى واتوا الزكاة ظاهرة في النماء مع ان المراد منها المقدار المخرج من النصاب ولم يقترن
مطلقا ولم يقترن به بيان ان المراد منه المقيد ثم بين بعد ذلك الرسول عليه السلام وقال اقرا فقال الرسول عليه
السلام وما اقرا وتكرر ذلك ثلاثا ثم قال اقرا باسم ربك الذي خلق وهذا دليل جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب والا لم
يوخر جبريل البيان عن المرة الاولى واعترض بان الاوامر التي ذكرتم متروكة الظواهر فلا يصح التمسك بها اتفاقا وانما قلنا
انها متروكة الظواهر لانه لا يخلو اجراؤها على ظواهرها لان اجراؤها على الظواهر يوجب جواز تاخيرها وجواز تاخير
يمتنع لان الامر اما للفور او للتراخي فان كان للفور امتنع تاخير البيان عن وقت الخطاب لان وقت الخطاب وقت الحاجة وان كان
للتراخي فجاز الفعل في الوقت الثاني فيمتنع تاخير البيان عن ذلك الوقت اجاب بان الامر قبل البيان لا يجب به شي فلا يفيد
قبل البيان الفور والتراخي والامر الذي لم يجب به شي كثير في العرف كقول السيد لعبده افعل مطلقا فانه لا يجب بمجرد هذا
القول على العبد شي قبل البيان اصل واستدل بقوله ان تذبحوا بقرة وكانت معينة بدليل تعيينها بسؤالهم
وبدليل انه لم يومر بمتجدد وبدليل المطابقة لما ذبح واجيب بمنع التعيين فلم يتاخر بيان بدليل بقرة وهو ظاهر وبدليل
قول ابن عباس رضي الله عنه لو ذبحوا بقرة ما لاجزاتهم وما كادوا يفعلون واستدل بقوله تعالى انكم وما تعبدون فقال
ابن الزبعرى فقد عبدت الملائكة والمسيح فنزل ان الذين سبقت لهم منا واجيب بان ما لما لا يعقل ونزول ان الذين سبقت
زيادة بيان لجهل المعترض مع كونه خبرا واستدل بانه لو كان ممتنعا لكان لذاته او لغيره بضرورة او نظر وهما منتفيان
وعورض لو كان جائزا الى اخره الشرح استدل على جواز تاخير البيان الى وقت الحاجة بسلبه وجوه الاول
قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة والبقرة غير معينة بحسب الظاهر لانها نكرة وقال ان المراد بقرة معينة ولم يقترن
بها بيان وانما قلنا ان المراد بها بقرة معينة لثلثة وجوه الاول ان الله سبحانه وتعالى عينها بعد سوالهم عن البقرة
المامور بذبحها المتاخرين الخطاب بذبحها ولو لم تكن البقرة معينة لم يكن للسوال والجواب معنى الثاني ان البقرة لو لم تكن
معينة لكان المامور بها في الاية الثانية متجددة والتالي باطل لانهم لم يامروا بمتجدد بيان الملازمة ان المامور بها في الثانية
معينة وفي الاية الاولى غير معينة فيكون المامور بها في الثانية متجددة الثالث ان المامور بها لو كانت غير معينة لما
طابقت المامور بها لما ذبح لان البقرة المذبوحة معينة والتالي باطل بدليل مطابقة المامور بها لما ذبح اجاب المصنف
عنه بمنع التعيين فلم يتاخر بيان والدليل على عدم التعيين من ثلثة وجوه الاول ان البقرة المامور بها غير معينة لقوله
تعالى ان تذبحوا بقرة فانها نكرة والنكرة غير معينة بحسب الظاهر وترك الظاهر خلاف الاصل فلا يجوز القول به الثاني
قول ابن عباس لو ذبحوا بقرة ما لاجزاتهم ولكنهم شددوا وفي السوال فشدد الله عليهم وذلك دليل على ان البقرة غير معينة
لان زيادة البيان ليس بتشديد الثالث ان البقرة لو كانت معينة لما عنفهم الله تعالى على طلب البيان لان طلب البيان لو
استحقاق المدح والتالي باطل لقوله تعالى وما كادوا يفعلون الثاني قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم
فانه عام مع ان العموم غير مراد وقد اخر بيانه الذي هو المخصص لانه لما نزلت هذه الاية قال ابن الزبعرى لاخاصمن محمدا
فلما جاء الى الرسول قال اليس عبدت الملائكة والمسيح فتوقف الرسول عليه السلام في الجواب
ثم نزل ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك

غنع ببعد ان خصصت به الاية الاولى اجاب بان الاية الاولى غير متناوله للملايكة والمسيح لان ما لما لا يعقل
بيان مج
فح لا يلون قوله تعالى ان الذين سبقت تخصيصا وبيانا لذلك العموم بل زياده لجهل المعترض وقد روي انه عليه السلام
لما قال ابن الزبعرى ما نقل عنه قال له ما اجهلك بلغة قومك ما لما لا يعقل هذا مع ان ما نقل عن ابن الزبعرى ولونه سببا
لنزول الاية خبر من باب الاحاد فلا يعول عليه في المسله العلميه الثالث ان تاخير البيان لو كان ممتنعا لكان امتناعه
لذاته او لغيره وعلى كل واحد من التقديرين اما ان يعلم ذلك بضروره او نظر وكل منهما منتف اجاب عنه بالمعارضه بانه
لو كان جايزا لجوازه اما ان يعلم بضروره او نظر وكل منهما منتف اصل المانع بان الظاهر لو جاز لكان الى مده معينه وهو
تحكم ولم يقل به او الى الابد فيلزم المحذور واجيب الى معينه عند الله تعالى وهو وقت التكليف قالوا لو جاز لكان منهما لانه
مخاطب فيستلزمه وظاهره جهاله والباطن متعذر واجيب بجريه في النسخ لظهوره في الدوام وبانه يفهم الظاهر مع
تجويز التخصيص عند الحاجه فلا جهاله ولا احاله شرح احتج من منع تاخير البيان عن وقت الخطاب فيما له ظاهر اريد
غيره بوجهين الاول ان التاخير لو جاز لكان اما الى مده معينه او الى الابد والاول يوجب التحكم لان الغرض من
الخطاب الافهام ونسبته الى جميع الازمان على السوا فلو عين زمانا للبيان لزم التحكم ولم يقل به احد والثاني ايضا
باطل لانه يلزم جواز تاخيره ابدا فلا يتمكن المكلف من معرفته فيلزم تكليف ما لا يطاق وهو محال اجاب بان تاخير
البيان الى مده معينه عند الله وهو وقت التكليف ولا يلزم التحكم فان نسبة البيان والافهام الى وقت التكليف
اولى الثاني لو جاز تاخير البيان لكان الشارع منهما لخطابه والتالي باطل اما الملازمه فلانه مخاطب والخطاب يستلزم
الافهام والا لكان الخطاب عبثا واما انتفا التالي فلانه ان كان منهما للظاهر والظاهر غير مراد يلزم ايقاع المكلف
في الجهل لان افهام ما هو غير مراد يوجب الايقاع في الجهل وهو باطل وان كان منهما لغير الظاهر ولا طريق الى افهامه لانه لم يبين
بعد وافهام ما لا طريق اليه متعذر اجاب بالنقض الاجمالي والتفصيلي اما الاجمالي فلان هذا الدليل يجري في النسخ لان المنسوخ
ظاهر في الدوام ولم يقترن النسخ مذكورا معه وجواز تاخير النسخ عن وقت الخطاب ثابت بالاتفاق واما التفصيلي فلانه اريد افهام
الظاهر لكن لا على سبيل القطع بل مع تجويز التخصيص عند الحاجه وعلى هذا لا يلزم الجهل له لعدم القطع ولا الاحاله من جهة
التعذر لانه اريد افهام الظاهر اصل عبد الجبار تاخير بيان المجمل يخل بفعل العباده في وقتها للجهل بصفتها بخلاف
النسخ واجيب بان وقت بيانها قالوا لو جاز تاخير بيان المجمل لجاز الخطاب بالمهمل ثم يبين مراده واجيب بانه
يفيد انه مخاطب باحد مدلولاته فيطيع ويعصي بالعزم بخلاف الاخر وقال تاخير بيان التخصيص يوجب الشك في كل شخص
بخلاف النسخ واجيب بان ذلك على البدل وفي النسخ يوجب الشك في الجميع وكان اجدر شرح احتج عبد الجبار على امتناع
تاخير بيان المجمل بخلاف النسخ بان تاخير بيان المجمل يخل بفعل العباده في وقتها لان المكلف لم يتمكن من الاتيان بالمجمل
بصفتها لان صفتها انما تعلم بالبيان بخلاف تاخير بيان النسخ فانه لا يخل بفعل العباده في وقتها لان صفتها مبينه اجاب
بان وقت العباده هو وقت بيانها لا وقت الامر بها وصفة العباده معلومه وقت البيان فلا يلزم الاخلال بفعل
العباده في وقتها واعلم ان مذهب عبد الجبار غير مذكور في صدر المسله لان مذهبه مذهب الكاي فذكره ههنا
ليعرف توافق مذهبيهما القائلون بامتناع تاخير بيان المجمل قالوا لو جاز تاخير بيان المجمل لجاز الخطاب بالمهمل ثم يبين
المخاطب مراده من المهمل والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمه ان المجمل لا يفهم منه شي كالمهمل فجواز الخطاب به يوجب جواز
الخطاب بالمهمل اجاب بالفرق فان المجمل يفيد انه مخاطب باحد مدلولاته وان لم يفهم ما هو المراد على التعيين
فيطيع المكلف بالعزم على الفعل ويعصي بالعزم على الترك بخلاف المهمل فانه لا يفيد شيا اصلا وقال عبد الجبار
ايضا في الفرق بين امتناع تاخير بيان التخصيص وجواز تاخير بيان النسخ ان تاخير بيان التخصيص يوجب الشك في كل شخص
من الاشخاص المندرجه تحت العام انه هل هو مراد من العام ام لا بخلاف تاخير بيان النسخ فانه لا يوجب الشك لامكان
العمل بالمنسوخ قبل ورود البيان اجاب بان جواز تاخير بيان التخصيص يوجب الشك في كل واحد من الاشخاص على
البدل لا على الجمع لان التخصيص اخراج البعض وجواز تاخير البيان في النسخ يوجب الشك في جميع الاشخاص فكان جواز تاخيره
التخصيص اجدر واولى اصل مسله المختار على المنع جواز تاخير اسماع المخصص الموجود لنا انه اقرب من تاخيره مع
العدم وايضا فان فاطمة سمعت يوصيكم الله ولم تسمع نحن معاشر الانبيا وسمعوا اقتلوا المشركين ولم يسمع الاكثر سنوا بهم
سنة اهل الكتاب الا بعد حين شرح المانعون من جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجه اختلفوا
في انه هل يجوز تاخير اسماع المخصص الموجود ام لا واختار المصنف جواز تاخير اسماع المخصص
الموجود واحتج عليه بوجهين

احدهما ان المخصص الموجود وقت الخطاب اقرب من المخصص الذي لم يوجد وقت الخطاب لامكان سماعه قبل سماع العام
بان يسمع الشارع عند المكلف قبل اسماعه فيعرف منه او بعد سماع العام بالاستكشاف بخلاف المخصص الذي لم
يوجد واذا كان اقرب جاز تاخيره لان جواز الابعد يقتضي جواز الاقرب الثاني ان تاخير اسماع المخصص واقع والوقوع دليل
الجواز وانما قلنا انه واقع لان فاطمة رضي الله عنها سمعت يوصيكم الله في اولادكم ولم تسمع نحن معاشر الانبيا وهو مخصص للايه
وايضا سمع الصحابه قوله تعالى اقتلوا المشركين ولم يسمع الاكثر المخصص للمجوس عنه وهو قوله عليه السلام سنوا بهم سنة
اهل الكتاب الا بعد زمان طويل ص مسله المختار على المنع جواز تاخيره عليه السلام تبليغ الحكم الى وقت الحاجه للقطع
بانه لا يلزم منه محال ولعل فيه مصلحه قالوا بلغ ما انزل اليك واجيب بعد كونه للوجوب والفور للقران شرح المانعون
من جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجه اختلفوا في جواز تاخير الرسول تبليغ الحكم الذي اوحي اليه عن وقت
الحاجه واختار المصنف جواز تاخير التبليغ واحتج عليه بانا نقطع ان التاخير لا يلزم منه محال لانه ليس مستحيلا لذاته والا ستحاله
بالغير منتفيه لان الاصل عدم الغير وايضا يجوز ان يكون في التاخير مصلحه يعلمها الله تعالى فيؤخر الرسول لذلك المانعون من جواز تاخير
التبليغ احتجوا بقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك وهو يقتضي وجوب التبليغ على الفور اجاب بانا لا نسلم ان الامر يقتضي الوجوب
والفور ولو سلم انه يقتضي الوجوب والفور لكن لا نسلم ان المراد بما انزل هو الاحكام بل القران اصل مسله المختار على التكرير جواز بعض
دون بعض لان المشركين بن قتل الذمي ثم العبد ثم المراه بتدريج وايه الميراث بين عليه السلام والقاتل والكافر بتدريج قالوا
يوهم الوجوب في الباقي وهو تجهيل قلت اذا جاز ابهام الجميع فبعضه اولى شرح القايلون بجواز تاخير البيان عن وقت
الخطاب الى وقت الحاجه اختلفوا في انه هل يجوز تاخير بعض البيانات عن وقت الخطاب دون بعض والمختار انه يجوز والدليل على الجواز
الوقوع فان قوله تعالى اقتلوا المشركين عام فبين الرسول اخراج الذمي ثم المراه ثم العبد على التدريج وايضا ايه الميراث وهو قوله تعالى
يوصيكم الله عامه فبين الرسول عليه السلام اخراج نفسه منها بقوله نحن معاشر الانبيا لا نورث ما تركناه صدقه ثم بين اخراج القاتل
ثم الكافر بتدريج القايلون بعدم جواز تاخير البعض دون بعض قالوا بيان البعض يوهم وجوب استعمال اللفظ في الباقي فيكون تجهيلا
للمكلف اجاب بان ذكر العام بدون ذكر المخصص يوهم وجوب استعمال اللفظ في الجميع وهو جايز واذا جاز ابهام الجميع فجواز ابهام البعض
اولى اصل مسله يمتنع العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص اجماعا والاكثر يكفي بحيث يغلب انتفاوه والقاضي لا بد من القطع بانتفايه
ولنا لو كان دليل مع معارضه لنا لو اشترط لبطل العمل بالاكثر قالوا اما كثر البحث فيه تفيد العاده القطع والا فبحث المجتهد لانه
لو اريد لاطلع عليه ومنعا واسندنا بانه قد يجد ما يرجع به الشرح اجمع الاصوليون على امتناع العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص
ووجهه انه قبل البحث عن المخصص لم يحصل ظن العموم لان اعتقاد امكان وجود المخصص مانع عن حصول الظن واما بعد البحث وعدم
الوجدان يحصل الظن وبعد الاجماع على امتناع العمل بالعموم قبل البحث اختلفوا في نهاية ذلك البحث فذهب الاكثر الى انه يكفي البحث
بحيث يغلب على الظن انتفا المخصص ولا يشترط حصول القطع بانتفا المخصص وقال القاضي لا بد من البحث الموجب للقطع بانتفا
المخصص ولذلك دليل مع معارضه اي يكفي فيه البحث بحيث يغلب على الظن انتفا معارضه واحتج للمصنف على مذهب الاكثر بانه لو
اشترط القطع لبطل العمل باكثر العمومات المعمول بها والتالي باطل بيان الملازمه ان الاستقراء دل على ان اكثر العمومات المعمول بها
لا يقطع العقل بانتفا مخصصه بل غايته عدم الوجدان بعد البحث وعدم الوجدان لا يفيد القطع بانتفايه قال
القاضي القطع بانتفا المخصص يحصل لان ما كثر البحث فيه بين العلما ولم يطلعوا على المخصص تفيد العاده فيه القطع بعدم المخصص والا
اي وان لم يكثر فيه البحث من العلما فبحث المجتهد يفيد القطع بانتفا المخصص لانه لو اريد بالعموم الخصوص لاطلع عليه المجتهد عند البحث
لا استحاله ان لا ينصب الله عليه دليلا وان لا يبلغه الى المكلف والا لكان نصب الدليل عبثا ومنع بانا لا نسلم ان ما كثر البحث فيه
من العلما يفيد القطع بالعاده وايضا لا نسلم ان بحث المجتهد فيه يفيد القطع والى هذين المنعين اشار بقوله ومنعا وسند المنع ان المجتهد
قد يجد من المخصصات ما يرجع به عن الحكم بالعموم ولو كان القطع حاصلا لما رجع ص

الظاهر والمؤول

الظاهر الواضح وفي الاصطلاح ما دل دلاله ظنيه اما بالوضع كالاسد او بالعرف كالغايط والتاويل من الـ... اذا رجع
وفي الاصطلاح حمل الظاهر على المحتمل المرجوح وان اردت الصحيح زدت بدليل يصيره راجحا الغزالي احتمال يعضده دليل يصير
به اغلب على الظن من الظاهر ويرد ان الاحتمال ليس بتاويل بل شرط وعلى عكسه التاويل المقطوع به شرح لما فرغ من مباحث البيان
والمبين شرع في الظاهر والمؤول والظاهر لغه الواضح واصطلاحا ما دل دلاله ظنيه اما بالوضع كالاسد او بالعرف كالغايط
فقوله ما دل جنس يشمل النص والظاهر والمجمل والمؤول وقوله ظنيه يخرج النص لان دلالته قطعيه والمجمل لان دلالته ليست
براجحه ولا مرجوحه والظنيه هي الراجحه والمؤول لان دلالته موهومه

مرجوحه وقوله اما بالوضع او العرف احتراز عن اللفظ الدال على المفهوم المجازي بمجرد وجود القرينة فانه وان كان دلالته على المفهوم المجازي ارجح بالنسبة الى دلالته على المفهوم الحقيقي لكنه لا يكون ظاهرا لان دلالته ليست بوضعية ولا عرفية والتاويل في اللغة من آل يؤول اذا رجع وفي الاصطلاح حمل الظاهر على المحتمل المرجوح فقوله الظاهر احتراز عن حمل النص على معناه وحمل المشترك على احد معنييه فانه لا يسمى تاويلا وقوله المحتمل احتراز عن حمل الظاهر على معنى غير محتمل وقوله المرجوح احتراز عن حمل الظاهر على معناه الراجح وهذا التعريف يشمل التاويل الصحيح والفاسد وان اردت تعريف التاويل الصحيح زدت على ما ذكر قولك بدليل يصيره راجحا فقوله بدليل والمراد به مطلق الدليل الشامل القطعي والظني احتراز عن التاويل بغير دليل فانه لا يسمى تاويلا صحيحا وقوله يصيره راجحا اي يصير الطرف المرجوح راجحا على مدلول الظاهر احتراز عن التاويل بدليل لا يصير الطرف المرجوح راجحا فانه لا يسمى تاويلا صحيحا وعرفه الغزالي بانه احتمال يعضده دليل يصير به اغلب على الظن من الظاهر ويرد على هذا التعريف ان الاحتمال شرط التاويل لا نفسه لان الاحتمال الدلالة المرجوحة وهي شرط التاويل لا نفسه ويرد ايضا على عكس هذا التعريف التاويل المقطوع به لخروجه عن التعريف لانه لم يصر بالدليل اغلب على الظن من الظاهر بل صار قطعيا ولما كان الظاهر اثر استعمالا من الظهور والتاويل اكثر استعمالا من التاول تعرض المصنف لتفسير الظاهر دون الظهور ومن التاويل فعلا بالعكس اي تعرض لتفسير التاويل دون التاول ص وقد يكون قريبا فيترجح بادنى مرجح وقد يكون بعيدا فيحتاج الى الاقوى وقد يكون متعذرا فيرد ش التاويل على ثلثة اقسام قريب فيترجح الطرف المرجوح بادنى دليل القرينة مثل قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة اي اذا عزمتم وبعيد فيحتاج الى دليل اقوى لترجح لبعده ومتعذر فيرد ولا يقبل ولما تعذر الضابط الذي يتميز به التاويل القريب عن التاويل البعيد لان القريب والبعيد من الامور الاضافية فيه اذ رب قريب بالنسبة الى شيء بعيد بالنسبة الى غيره اورد المصنف امثلة للتاويل البعيد ليتنبه المتعلم منها على معنى البعيد ومنه يعرف القريب والمتعذر اصل فمن البعيد تاويل الحنفية قوله لابن غيلان وقد اسلم على عشر نسوة امسك اربعا وفارق سايرهن اي ابتدا النكاح او امسك الاوايل فانه يبعد ان يخاطب بمثله متجدد في الاسلام من غير بيان ومع انه لم ينقل تجديد قط ش اعلم ان مذهب الشافعي ومالك رحمهما الله ان الكافر اذا اسلم وتحته اكثر من اربع نسوة سوا اسلمن معه او لا وهن كتابيات وسوا نكحهن معا او على الترتيب فله ان يختار اربعا من غير تجديد نكاحهن ويندفع الباقي لقوله عليه السلام امسك اربعا وفارق سايرهن فانه امر بالامساك وهو ظاهر في استدامة النكاح وقوله اربعا غير معين فلهذا يكون الزوج بالخيار في اختيار اي اربع شا وذهب ابو حنيفة رحمه الله الى ان الكافر اذا اسلم وتحته اكثر من اربع نسوة فان وقع نكاحهن معا يبطل نكاحهن جميعهن وان وقع على الترتيب يبطل ما بعد الاربع قياسا على المسلم واول هذا الحديث تارة بانه اراد بالامساك ابتدا نكاحهن فقوله امسك اربعا ابتدا نكاحهن وقوله فارق سايرهن لا تنكحهن واخرى بانه امر الزوج باختيار اوايل النسا فيكون معنى قوله امسك اربعا اي امسك اربعا من اوايل النسا وذكر المصنف لبعد هذا التاويل وجهين احدهما انه يبعد عادة ان يخاطب متجدد في الاسلام بمثل هذا الخطاب من غير بيان شرايط النكاح مع ان الحاجة ماسة الى المعرفة لقرب عهده بالاسلام الثاني انه لم ينقل انه جدد النكاح ولو كان معناه تجديد النكاح لكان الظاهر من حال المامور امتثال امره عليه السلام اصل واما تاويلهم قوله صلى الله عليه وسلم لفيروز الديلمي وقد اسلم على اختين امسك ايتهما شيت فابعد لقوله ايتهما ش هذا ايضا تاويل الحنفية بالتاويلين المذكورين للعرض المذكور وانما هو ابعد من الاول لان المنافي للتاويل المذكور في الاول هو الامر الخارج عن اللفظ وهو شهادة الحال فقط وهنا انضم الى شهادة الحال مانع لفظا وهو قوله عليه السلام ايتهما شيت فانه بتقدير وقوع نكاحهما على الترتيب تعين الاولى للاختيار ولفظ ايتهما شيت يأباه اصل ومنها قولهم في فاطعام ستين مسكينا اي اطعام طعام ستين مسكينا لان المقصود دفع الحاجة وحاجة ستين كحاجة واحد في ستين يوما فجعل المعدوم مذكورا والمذكور عدما مع امكان قصده لفضل الجماعة وبركتهم وتظافر قلوبهم على الدعا للمحسن ش ذهبت الحنفية الى انه لا فرق بين اطعام ستين مسكينا وبين اطعام مسكين واحد في ستين يوما لان المقصود دفع حاجة المسكين ودفع حاجة ستين مسكينا يوما كدفع حاجة مسكين واحد في ستين يوما فاولوا قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا باطعام طعام ستين مسكينا وهذا التاويل ايضا بعيد لانهم جعلوا المعدوم الذي هو طعام مذكورا لكون مفعولا للاطعام وجعلوا المذكور الذي هو قوله ستين مسكينا عدما لانهم لم يجعلوه مفعولا مع امكان قصد الشارع العدد لفضل الجماعة وبركتهم وتظافر قلوبهم على الدعا للمحسن وهذا لا يحصل للواحد

اصل

اصل ومنها قولهم في اربعين شاة شاة اي قيمة شاة على ما تقدم وهو ابعد اذ يلزم ان لا تجب الشاة وكل معنى اذا استنبط من حكم ابطله باطل ش قالت الحنفية ان المقصود من وجوب الشاة دفع حاجة الفقير والحاجة كما تندفع بالشاة تندفع بقيمتها فقوله عليه السلام في اربعين شاة شاة اي قيمة شاة وهذا التاويل ابعد مما تقدم لانه تقدير الطعام في طعام ستين مسكينا لا يبطل حكم ما دل عليه اللفظ ظاهرا اذ لا منافاة بين ايجاب الطعام طعام ستين مسكينا وبين ايجاب الطعام ستين مسكينا بخلاف تقدير قيمة شاة فانه اذا كان قيمة الشاة واجبة كانت الشاة غير واجبة وكل معنى اذا استنبط من حكم اي كل فرع اذا استنبط من اصل ابطل ذلك الحكم اي الاصل يكون باطلا لان بطلان الاصل يوجب بطلان الفرع اصل ومنها حمل ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل على الصغيرة والامة والمكاتبة وباطل اي يؤول اليه غالبا لاعتراض الولي لانها مالكة لبضعها فكان كبيع سلعتها والاعتراض الاولياء لدفع نقيصة ان كانت فابطل ظهور قصد التعميم بتمهيد اصل مع ظهور اي مؤكدة بما وتكرير لفظ البطلان وحمله على نادر بعيد للفرع امكان قصده لمنع استقلالها فيما يليق بمحاسن العادات ش اعلم ان الحنفية اولوا قوله عليه السلام ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل بتاويلين احدهما حمل ايما امراة على الصغيرة والامة والمكاتبة مع اجرا قوله باطل على ظاهره والثاني حمل قوله باطل على انه يؤول الى البطلان غالبا لاعتراض وليها اذا زوجت من غير كفو مع اجرا قوله ايما امراة على ظاهر عمومه وانما اولوا هذا الحديث باحد التاويلين لان المراة مالكة لبضعها حتى يكون رضاها هو المعتبر فكان نكاحها بغير اذن وليها كبيع سلعتها فان قيل لو كانت مالكة لبضعها لما كان لاعتراض الولي وجه اجاب بان الوجه في اعتراض الولي دفع النقيصة ان كانت وهي ان تكون قد زوجت نفسها من غير كفو وانما كان هذا التاويل بعيدا لان التاويل به ابطل ظهور قصد التعميم المستفاد من تمهيد اصل وهو وضع الالفاظ المؤكدة مع ظهور اي مؤكدة بما الباطل وتكرير لفظ الباطل دليل على ان المراد هو المبالغة في العموم لان زيادة ما كلمة اي تاكيدا للاستغراق وايضا تكرير لفظ الباطل للتاكيد وحمل التاويل الاول ايضا اكثره على نادر بعيد للغرض لخفايه وبعده عن الفهم ولا يتبادر الذهن الى حمل المراة على الصغيرة والامة والمكاتبة ولا انما يؤول الى البطلان وحمل التاويل بهذا ايضا على نادر بعيد للغرض الخفي لخفايه وبعده عن الفهم ولا يليق للشارع ان يخاطب بمثل هذا الخطاب مع امكان قصد النبي عليه السلام منع استقلال المراة بالنكاح حرة او غيرها فيما يليق بمحاسن العادات وهو النكاح واعلم ان قول المصنف بتمهيد اصل يتعلق بقوله ظهور قصد التعميم وقوله مع ظهور اي يتعلق بقوله بتمهيد اصل وقوله وحمله عطف على قوله وابطل اصل ومنها حملهم لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل على القضا والنذر لما ثبت عندهم من صحة الصوم بنية من النهار فجعلوه كاللغز مع صحة المانع من الظهور فليطلب الاقرب تاويل ش ومن التاويلات البعيدة للحنفية حملهم قوله عليه السلام لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل على القضا والنذر لانه ثبت عندهم صحة الصوم بنية من النهار اذا لم يكن قضا ونذرا ووجه بعد هذا التاويل ان قوله لا صيام نكرة في سياق النفي فيكون ظاهرا في العموم وصوم النذر والقضا نادر بالنسبة الى الصوم الاصلي المطلق من اصل الشرع فيكون حمل اللفظ على القضا والنذر كاللغز لخفايه وبعده عن الفهم قال قيل اصل ومنها حملهم ولذي القربى على الفقرا منهم لان المقصود سد الخلة ولا خلة مع الغنى فعطلوا لفظ العموم مع ظهور ان القرابة سبب الاستحقاق مع الغنى اصل ومن التاويلات البعيدة للحنفية حمل ولذي القربى في قوله واعلموا انما غنمتم من شي فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى على الفقرا منهم لان المقصود من دفع الخمس اليهم سد الخلة ولا خلة مع الغنى فجعلوا اعطا الاغنيا منهم وان كانوا مع الغنى لان وجه بعد هذا التاويل انهم عطلوا لفظ العموم مع ظهور ان القرابة سبب الاستحقاق وان علة الاستحقاق القرابة بان اضاف الخمس الى ذوي القربى بلام التمليك يشعر بالشرف وبيان الشرف تعظيما لشانهم

فيكون البعد والتقدير ... بانه ... على اللفظ ...

احسنوا وعدم تعظيمهم جار مالك انما الصدقات الى اخرها عاما ان المراد من ذلك وليس منه لان سياق الايه
قبلها من الرد على المزاحمين للمعطي ورضاهم في اعطائهم وسخطهم في منعهم يدل عليه شرح جار مالك
رحمه الله تعالى قوله تعالى انما الصدقات للفقرا والمساكين الى اخره على بيان المصرف ولم يوجب تفرقه
الزكاه على كل واحد من الاصناف الثمانيه بل يجوز اعطا كل الزكاه الى واحد من الاصناف وعد بعضهم
هذا التاويل من التاويلات البعيده لان اضافه الصدقات الى الاصناف المذكورين وعطف بعضهم على
البعض بواو التشريك يقتضي وجوب الاستيعاب فكلام على بيان المصرف صرف عن ظاهر اللفظ من غير ان يكون
قرينه صارفه فيكون بعيدا ثم قال المصنف ليس هذا التاويل من التاويلات البعيده لان سياق الايه
التي قبلها يدل على ما ذكره مالك لان قبل هذه الايه قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات فان اعطوا منها رضوا
وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون ولو انهم رضوا ما اتاهم الله ورسوله وقالوا حسبنا الله سيوتينا الله من فضله
ورسوله انا الى الله راغبون وذلك اشتمل على الرد على المزاحمين للرسول في الصدقات وعلى رضاهم في اعطائهم وسخطهم
في منعهم وما رد عليهم ذلك من صرف ليبين ان ما فعله الرسول حق اصل المفهوم الدلاله منطوق
وهو ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم خلافه اي لا في محل النطق والاول صريح وهو ما وضع اللفظ له
وغير الصريح خلافه وهو ما يلزم عنه فان قصد وتوقف الصدق او الصحه العقليه او الشرعيه عليه فدلاله اقتضا
مثل رفع عن امتي الخطا والنسيان واسال القريه واعتق عبدك عني على الف لاستدعايه تقدم الملك لتوقف العتق عليه
وان لم يتوقف واقترن بحكم لو لم يكن لتعليله كان بعيدا فتنبيه وايما وسياتي وان لم يقصد فدلاله اشاره
مثل النسا ناقصات عقل ودين قيل وما نقصان دينهن قال تمكث احداهن شطر دهرها لا تصلي فليس المقصود بيان اكثر
الحيض واقل الطهر ولكنه لزم من ان المبالغه يقتضي ذكر ذلك وكذلك وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع وفصاله في عامين
واحل لكم ليله الصيام الرفث يلزم منه جواز الاصباح جنبا ومثله فالان باشروهن الى حتى يتبين لكم شرح الدلاله
تنقسم الى منطوق والى مفهوم والمنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق مثل تحريم التافيف فان قوله تعالى فلا تقل لهما اف
يدل عليه في محل النطق والمفهوم خلافه وهو ما دل اللفظ عليه لا في محل النطق مثل تحريم الضرب فان قوله تعالى ولا تقل
لهما اف يدل عليه لكن لا في محل النطق والمنطوق صريح وغير صريح فالصريح ما وضع له اللفظ وغير الصريح خلافه وهو ما يلزم
مما وضع له اللفظ وغير الصريح لا يخ اما ان يقصده المتكلم او لا فان قصده المتكلم وتوقف صدق المتكلم عليه او
توقف الصحه العقليه عليه او توقف الصحه الشرعيه عليه يسمى دلاله اللفظ عليه دلاله اقتضا مثال ما توقف صدق المتكلم
عليه قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطا والنسيان فان ما هو لازم للمعنى الموضوع له لفظ الحكم وهو حكم
الخطا مقصود منه وتوقف صدقه عليه مثال ما توقف عليه الصحه العقليه قوله تعالى واسال القريه فان زما
هو لازم للمعنى الموضوع له لفظ القريه وهو الاهل مقصود منه وتوقف الصحه العقليه عليه لان السوال عن القريه
غير صحيح عقلا مثال ما توقف عليه الصحه الشرعيه قول القايل لغيره اعتق عبدك عني على الف فانه يستدعي الملك
لتوقف العتق عليه شرعا فالملك لازم للمعنى الذي وضع له لفظ اعتق عني وهو مقصود وتوقف عليه الصحه
الشرعيه وان لم يتوقف احد هذه الثلثه على ما يلزم مما وضع له اللفظ واقترن الملفوظ بحكم لو لم يكن ذلك
الحكم لتعليل الملفوظ به كان الاتيان به بعيدا من الشارع فتنبيه وايما وسياتي في باب القياس وان لم
يقصد المتكلم ما يلزم مما وضع له اللفظ بل يحصل بالتبعيه فدلاله اللفظ عليه اشاره مثل قوله عليه السلام
النسا ناقصات عقل ودين قيل وما نقصان دينهن قال تمكث احداهن شطر دهرها لا تصلي فليس المقصود
من هذا القول بيان اكثر الحيض واقل الطهر ولكنه لزم منه ان اكثر الحيض خمسه عشر يوما
واقل الطهر كذلك لان ذكر شطر الدهر مبالغه في بيان نقصان دينهن

ولو كان

لو كان الحيض يزيد على خمسه عشر يوما لذكره وكذلك قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله وفصاله في
عامين يدل على ان اقل مده الحمل سته اشهر وان لم يكن ذلك مقصودا من اللفظ ظاهرا وكذلك قوله تعالى احل لكم ليله الصيام
الرفث الى نسايكم يلزم منه جواز الاصباح جنبا وان لم يكن مقصودا لان من باشر اخر الليل لا بد وان يتاخر غسله الى النهار
فيلزم جواز الاصباح وكذلك قوله تعالى فالان باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط
الاسود يدل على جواز الاصباح جنبا لانه يدل على جواز امتداد المباشره الى طلوع الفجر يلزم ما ذكرناه اصل
ثم المفهوم مفهوم موافقه ومفهوم مخالفه فالاول ان يكون المسكوت موافقا في الحكم ويسمى فحوى الخطاب
ولحن الخطاب كتحريم الضرب من قوله تعالى ولا تقل لهما اف وكالجزا بما فوق المثقال من قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذره وكما دونه
ما دون القنطار من يوده اليك وعدم الاخر من لا يوده اليك وهو تنبيه بالادنى فلذلك كان نظيره اولى
ويعرف بمعرفه المعنى وانه اشد مناسبه في المسكوت ومن ثم قال قوم هو قياس جلي لنا القطع بذلك
لغه وايضا فاصل هذا قد يندرج في الفرع مثل لا تعطه ذره قالوا لولا المعنى لما حكم واجيب بانه شرط لغه
ومن ثم قال به النافي للقياس ويكون قطعيا كالامثله وظنيا كقول الشافعي رحمه الله في كفاره العمد واليمين
الغموس شرح لما فرغ من المنطوق شرع في المفهوم وهو ينقسم الى مفهوم موافقه والى مفهوم مخالفه فالاول
اي مفهوم الموافقه ان يكون المسكوت موافقا للمنطوق في الحكم ويسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب اي معناه مثال
مفهوم الموافقه تحريم الضرب من قوله تعالى فلا تقل لهما اف فان حكم المفهوم من اللفظ في محل السكوت موافق لحكم
المفهوم في محل النطق وكفهم الجزا بما فوق المثقال من قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذره خيرا يره وكفهم ما دونه ما دون
القنطار من قوله تعالى ومن اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يوده اليك وكفهم ما دونه ما زاد على الدينار من قوله
تعالى ومنهم من ان تامنه بدينار لا يوده اليك والقنطار المعيار وتقارير معاذ بن جبل رضي الله عنه انه قال
هو الف ومايتا اوقيه وقيل هو ملء مسك الثور ذهبا والمسك بالفتح الجلد
والمثال الثاني من قبيل التنبيه بالاعلى على الادنى وباقي الامثله من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى فلذلك
اي فلاجل ان دلاله المفهوم هو التنبيه بالاعلى على الادني او بالعكس كان الحكم في غير الملفوظ اي المسكوت
اولى من الحكم في الملفوظ ويعرف الحكم في محل السكوت بمعرفه المعنى المقصود من الحكم في محل النطق وان ذلك المعنى
اشد مناسبه للحكم في محل السكوت ومن ثم اي ومن اجل توقف معرفه الحكم في محل السكوت على معرفه المعنى
محل النطق وكونه اشد مناسبه للحكم في المسكوت قال قوم هو قياس جلي واحتج المصنف على انه ليس بقياس
بوجهين احدهما انا نقطع بفهم المعنى في محل السكوت لغه قبل شرع القياس فلا يكون قياسا الثاني انه لو كان قياسا
لم يندرج اصل هذا في الفرع والثاني باطل اما الملازمه فظاهره واما انتفا الثاني فلان اصل هذا قد يندرج
في الفرع مثل قول القايل لا تعطه ذره فانه يفهم منه منع اعطا ما فوق الذره والذره مندرجه فيما فوقها الى ملك
كونه قياسا قالوا لولا المعنى المشترك بين المفهوم والمنطوق لما ثبت حكم المفهوم ولا معنى للقياس الا ذلك اجاب
بان وجود المعنى المشترك شرط لدلاله الملفوظ على حكم المفهوم من حيث اللغه ولا يلزم منه ان يكون قياسا لان القياس
دل على حكم الفرع من حيث المعقول لا من حيث اللفظ ومن ثم اي ومن اجل انه ليس بقياس قال به النافي للقياس
ومفهوم الموافقه ينقسم الى ما يكون قطعيا والى ما يكون ظنيا والقطعي ما لا يتطرق اليه احتمال مثل الامثله
المذكوره والظني كالقول الشافعي في كفاره العمد فان الله تعالى اوجب الكفاره في قتل الخطا بقوله ومن قتل مومنا
خطا فتحرير رقبه مومنه فان هذا وان دل على وجوب الكفاره في العمد لانه اولى بالمواخذه الا انها ليست بقطعيه
لانا لا نقطع بان وجوب الكفاره في الخطا معللا بالمواخذه لجواز ان يكون وجوب الكفاره على الخاطي انما هو لاجل
ان يتلافى ذنبه وح لا يلزم وجوب الكفاره في العمد لان العمد فوق الخطا

ولا يلزم من لزوم الكفاره رافعه لاثم ادنى لونها رافعه لاثم الاعلى ولذلك قول الشافعي رحمه الله في حق اليمين
الغموس وهو ان يحلف على الماضي كاذبا مع علمه بالحال كقوله والله لا اكلت مع علمه بالاكل وانما سميت بالغموس
لانها تغمس صاحبها في الاثم وانما اوجب الشافعي الكفاره فيها نظرا الى انها اولى بالكفاره من غير الغموس
اصل مفهوم المخالفه ان يكون المسكوت عنه مخالفا وسمي دليل الخطاب وهو اقسام منها مفهوم الصفه كم المنطوق فيه
ومفهوم الشرط مثل وان كن اولات حمل والغايه مثل حتى تنكح والعدد الكامل مثل ثمانين جلده وشرطه
ان لا يظهر اولويه ولا مساواه في المسكوت فيكون موافقه ولا خرج مخرج الاغلب مثل اللاتي في حجوركم
وان خفتم ايما امراه نكحت نفسها بغير اذن وليها ولا السوال ولا الحادثه ولا تقدير جهاله او خوف او غير
ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر شرح مفهوم المخالفه ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق في الحكم
ويسمى دليل الخطاب وهو على عشره اقسام ذكر المصنف منها اربعه لكونها اقوى الاول
مفهوم الصفه وهو ان يكون اللفظ عاما مقيدا بصفه خاصه مثل قوله عليه السلام في سائمه الغنم زكاه
الثاني مفهوم الشرط وهو ان يكون الحكم على الشي مقيدا بشرط مثل قوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن
الثالث مفهوم الغايه مثل قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره الرابع مفهوم العدد وهو ان
يعلق الحكم على عدد خاص مثل قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلده وشرط مفهوم المخالفه ان لا يظهر اولويه
ولا مساواه في المسكوت عنه لانه لو ظهر اولويه في المسكوت عنه او مساواه يكون مفهوم موافقه وايضا
شرطه ان لا يكون المنطوق قد خرج مخرج الاغلب مثل قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم فان الغالب من حال
الربائب ان يكون في حجور ازواج الامهات فذكر هذا الوصف لكونه اغلب لا يدل على نفي التحريم عما عداه
وقوله تعالى فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به فان تقييد جواز الخلع بالشقاق
لكون الخلع عند الشقاق بحسب الاغلب وقوله عليه السلام ايما امراه نكحت نفسها بغير اذن وليها
فنكاحها باطل باطل باطل فان الاغلب ان المراه لا تنكح نفسها الا عند عدم اذن الولي لها وامتناعه من
تزويجها فتقييد نكاح المراه نفسها بغير اذن وليها لا يدل على نفي عدم البطلان عما عداه فانه
اذا نكحت باذن وليها فنكاحها ايضا باطل وشرطه ايضا ان لا يكون واردا في جواب سوال مثل ما اذا
سيل عن سائمه الغنم فاجيب في سائمه الغنم زكاه وشرطه ايضا ان لا يكون واردا لحادثه حدثت
مثل ما اذا مر بشاه ميمونه فقال دباغها طهورها وايضا ان لا يكون لتقدير جهاله للمخاطب بان لا
يعلم المخاطب وجوب زكاه السائمه ويعلم وجوب زكاه المعلوفه فيقول الرسول في سائمه الغنم زكاه
فان التخصيص لا يكون لنفي الحكم عما عداها وايضا ان لا يكون لرفع خوف مثل ما اذا قيل لمن يخاف من ترك
الصلاه المفروضه في اول الوقت جاز ترك الصلاه في اول الوقت او غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر
فانه اذا تحقق الباعث على التخصيص لا يكون مفهوم المخالفه حجه اصل فاما مفهوم الصفه فقال
به الشافعي واحمد والاشعري والامام وكثير ونفاه ابو حنيفه والقاضي والغزالي والمعتزله البصري
ان كان للبيان كالسائمه او للتعليم كالكيل او كان ماعدا الصفه داخلا تحت كالحكم بالشاهدين والا
فلا شرح اختلف الائمه في مفهوم الصفه فذهب الشافعي واحمد والشيخ ابو الحسن الاشعري
وامام الحرمين وكثير من العلماء الى ان تعليق الحكم على احدى صفتي الذات يدل على نفي ذلك الحكم عما عداها
مثل قوله عليه السلام في سائمه الغنم زكاه فان تعليق وجوب الزكاه على الغنم المقيد بوصف السائمه يدل
على نفي وجوب الزكاه عما عدا السائمه وذهب ابو حنيفه وحجه الاسلام

والقاضي

والمعتزله

والمعتزله الى انه لا يدل وتوقف ابو عبدالله البصري وقال ان ورد الخطاب للبيان مثل قوله عليه السلام
في سائمه الغنم زكاه او للتعليم مثل قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان في السلعه فتحالفا وترادا او كان ما
عدا الصفه داخلا تحت الصفه كالحكم بالشاهدين فان الشاهد الواحد داخل تحت الشاهدين فانه يدل على
نفي ما عداه والا فلا وان لم يكن ورود الخطاب لشي من الامور الثلثه فلا يدل على نفي ما عداه
اصل المثبتون قال ابو عبيد في لي الواجد يحل عقوبته وعرضه يدل على ان لي من ليس بواجد لا
يحل عقوبته وعرضه وفي مطل الغني ظلم مثله وقال في قوله لان يمتلي جوفه قيحا خير له من ان يمتلي شعرا المراد الهجاء وهجاء
الرسول عليه السلام فقيل له لو كان كذلك لم يكن لذكر الامتلاء معنى لان قليله كذلك فالزم من تقدير الصفه
المفهوم وقال به الشافعي وهما عالمان بلغه العرب فالظاهر فهمهما ذلك لغه فلو ابتنيا على اجتهادهما
احيب بان اللغه تثبت بقول الائمه من اهل اللغه ولا يقدح فيه التجويز وعورض بمذهب الاخفش وا
بانه لم يثبت كذلك ولو سلم فمن ذكرناه ارجح ولو سلم فالمثبت اولى شرح المثبتون اي القائلون بان تعليق
الحكم على احدى صفتي الذات يدل على نفيه عما عداه لغه احتجوا بانه لو لم يدل تعليق الحكم على احدى صفتي
الذات على نفيه عما عداها لما فهم اهل اللغه ذلك ولكن التالي باطل اما الملازمه فلان اهل اللغه لا يفهمون
من اللفظ ما لا يدل اللفظ عليه لغه واما بيان انتفاء التالي فلانه قال ابو عبيد في قوله عليه السلام
لي الواجد يحل عقوبته وعرضه يدل على ان لي من ليس بواجد لا يحل عقوبته وعرضه وكذلك قال
ابو عبيد في قوله عليه السلام مطل الغني ظلم مثل ما قال في الخبر المتقدم فانه من تعليق الحكم على احدى صفتي
الذات نفيه عما عداها وهو من ائمه اللغه واللي المطل والواجد الغني والمراد باحلال عقوبته حبسه
وباحلال عرضه مطالبته به وقيل لابي عبيد في قوله عليه السلام لان يمتلي جوف احدكم قيحا خير من ان يمتلي
شعرا المراد بالشعر الهجاء وهجاء الرسول فقال ابو عبيد لو كان المراد من الشعر الهجاء لم يكن لذكر الامتلاء
معنى لان قليل الهجاء كذلك فالزم ابو عبيد من تقدير الصفه نفي الحكم عما عداها وانما قال من تقدير الصفه
لان ههنا لم يقيد اسم عام بصفه كما هو في الغنم لكن لما قيل لابي عبيد ان المراد من الشعر الهجاء قدر الامتلاء
صفه للهجاء حتى كانه قيل الهجاء الذي يمتلي منه الجوف وقال الشافعي بمفهوم الصفه وهما اي الشافعي وابو عبيد
عالمان بلغه العرب والظاهر انهما انما فهما المفهوم لغه لا اجتهادا فيكون المفهوم لغه لكن ابتنى الشافعي
وابو عبيد على اجتهادهما لانهما وان كانا من ائمه اللغه الا انهما في درجه الاجتهاد فنقلهما قد يكون مستندا
الى الوضع وقد يكون مستندا الى الاجتهاد فلا يجب قبول نقلهما اجاب المصنف بان اللغه تثبت بقول
الائمه من اهل اللغه ولا يقدح في اللغه المثبته بقولهم جواز ان يكون باجتهادهم لان احتمال الاجتهاد مرجوح
واحتمال الاستناد الى الوضع راجح والمرجوح لا يقدح في الراجح وعورض بمذهب الاخفش فانه نقل ان مذهب
الاخفش ان تعليق الحكم على احدى صفتي الذات لا يدل على نفيه عما عداها اجاب المصنف بان هذا لا يصح ان
يكون معارضا لما ذكرنا لان هذا المذهب لم يثبت عن الاخفش بل ثبت خلافه عن الشافعي وابي عبيد ولو سلم ثبوت
هذا المذهب عن الاخفش لكن مذهبهما اي من ذكرناه وهو الشافعي وابو عبيد رحمهما الله ارجح لانهما افضل ولو سلم عدم
رجحانهما فالدليل الذي ذكرناه راجح على الدليل الذي ذكرتم لان دليلنا مثبت ودليلكم ناف والمثبت اولى من النافي
اصل وايضا لو لم يدل على المخالفه لم يكن لتخصيص محل النطق بالذكر فايده وتخصيص

احاد البلغ لغير فايده ممتنع فالشارح اجدر واعترض لا يثبت الوضع بما فيه من الفايده واجيب
بانه نعلم بالاستقرا اذا لم يكن للفظ فايده سوى واحده تعينت وايضا تثبت دلاله التنبيه بالاستبعاد
اتفاقا فهذا اولى واعترض على مفهوم اللقب واجيب بانه لو اسقط لاختل الكلام فلا معنى للمفهوم فيه
واعترض بان فايدته تقويه الدلاله حتى لا يتوهم تخصيص واجيب بان ذلك فرع العموم ولا قايل به وان سلم في
بعض ما خرج فان الغرض انه لا شى يقتضي تخصيصه سوى المخالفه واعترض بان فايدته ثواب الاجتهاد بالقياس
فيه واجيب بانه يتعذر المساواه يخرج والا اندرج شرح هذه حجه اخرى على ان مفهوم الصفه حجه
وتوجيهها ان يقال لو لم يدل تعليق الحكم بالصفه في الذات على نفيه عما عداه لم يكن لتخصيص محل النطق بالذكر
فايده والتالي باطل اما الملازمه فلان الغرض انما يوجب التخصيص من الامور المتقدمه معدوم والاصل عدم غيره
واما انتفا التالي فلان تخصيص احاد البلغ يمتنع ان يكون لغير فايده بتخصيص الشارح اجدر واولى بان لا يكون
لغير فايده واعترض على هذه الحجه من اربعه وجوه الاعتراض الاول ان هذا الدليل يرجع الى اثبات الوضع
اي دلاله المنطوق على المفهوم لغه بما فيه من الفايده لانكم قلتم لا فايده للتخصيص سوى نفي الحكم عما عدا ذلك الوصف
فيكون اللفظ موضوعا لغه ولا يثبت الوضع بالفايده اجاب بوجهين الاول انه لا نسلم انه اثبت الوضع
بالفايده بل ثبت بالاستقرا فانا نعلم بالاستقراء انه اذا لم يكن للفظ سوى فايده واحده تعينت تلك الفايده لكونها
مراده من اللفظ الثاني انه ثبت دلاله التنبيه بالاستبعاد اتفاقا بما قد بيناه في اقسام الصريح انه اذا
اقترن بالحكم معنى لو لم يكن لتعليله استبعد ذكره معه يكون ذلك المعنى علة فاثبات دلاله المفهوم
جدا اولى لزوم الاستبعاد في كلام الشارح ادنى الاعتراض الثاني ان الدليل الذي ذكرتم منقوض بمفهوم اللقب
فان الدليل بعينه قايم فيه بان يقال تخصيص الاسم بالحكم لا بد فيه من فايده ولا فايده سوى نفيه عما عداه لان الغرض
ان الفوايد المتقدمه منتفيه ومفهوم اللقب مردود بالاتفاق اجاب بالفرق بين مفهوم اللقب ومفهوم
الصفه فان فايده تخصيص اللقب بالذكر حصول الكلام لانه لو اسقط لاختل الكلام فلا يتحقق مقتضى المفهوم فيه لان
مقتضى المفهوم يعارض الفايده المذكوره ولم يتعين الفايده المذكوره لتخصيص فايده اخرى وهو حصول الكلام بخلاف الصفه
مفهوم الصفه فان حصول الكلام لا يكون فايده لتخصيصها بالذكر فانها لو اسقطت لم يختل الكلام فلم يتحقق للتخصيص فايده
فايده سوى الفايده المذكوره فيتحقق مقتضى المفهوم فيه الاعتراض الثالث ان يقال لا نسلم انه لو لم يدل على
نفي الحكم عما عداه لم يكن للتخصيص فايده لم لا يجوز ان يكون فايده ذكر الصفه تقويه دلاله ما جعل الوصف وصفا
له على افراده المتصفه بتلك الصفه حتى لا يتوهم تخصيص تلك الافراد عما جعل الوصف وصفا له اجاب
بان هذه الفايده فرع العموم اي هذه الفايده انما يحصل اذا كان المقيد بالصفه عاما ولا قايل بعموم مثل هذا
الاسم ولئن سلم العموم في بعض الصور فيخرج عن محل النزاع لانه يكون للتخصيص فايده غير المخالفه في الحكم والغرض
انه لا شى يقتضي تخصيصه سوى المخالفه في الحكم فيكون غير المفروض الذي هو محل النزاع الاعتراض الرابع انا لا نسلم
انه لا فايده للتخصيص سوى المخالفه في الحكم لم لا يجوز ان يكون فايده التخصيص ثواب الاجتهاد بالقياس فيه فان
تخصيص الوصف بالذكر يشعر بعليته فيجتهد المجتهد ويثبت الحكم في صوره اخرى فيحصل ثواب الاجتهاد اجاب
بانه ان ثبت المساواه بين الفرع والاصل في الوصف يخرج عن محل النزاع اذ النزاع انما وقع فيما لا يكون غير المنطوق
مساويا للمنطوق في علة الحكم وان لم يثبت المساواه بينهما في الوصف اندرج فيما لا فايده فيه سوى المخالفه في الحكم
لانتفا القياس ح اصل واستدل لو لم يكن للحصر لزم الاشتراك اذ لا واسطه وليس للاشتراك باتفاق
واجيب ان عني السايمه فليس محل النزاع وان عني ايجاب الزكاه فيها فلا دلاله على احدهما شرح

استدل

استدل على ان تخصيص الصفه بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداها بان ذكر الوصف لو لم يكن للحصر لزم اشتراك
افراد المنطوق مثل افراد السايمه وافراد المفهوم مثل افراد المعلوفه في الحكم والتالي باطل بالاتفاق وبيان الملازمه
انه لا واسطه بين الحصر والاشتراك فاذا انتفى الاول ثبت الثاني اجاب بانه ان اراد بالحصر حصر السايمه
اي اختصاصها بهذا الصنف من الغنم وعدم تناوله للمعلوفه فليس محل النزاع اذ لا نزاع في اختصاص السايمه به وان اراد
بالحصر حصر ايجاب الزكاه في السايمه ونفيه عن المعلوفه فالملازمه ممنوعه قوله اذ لا واسطه بين الحصر والاشتراك
قلنا ممنوع اذ النزاع في دلاله اللفظ على نفي ما عدا المذكور ولا يلزم من عدم الدلاله على النفي دلالته على الاشتراك
لجواز ان لا يدل على واحد من الحصر والاشتراك اصل الامام لو لم يفد الحصر لم يفد الاختصاص به دون غيره لانه
بمعناه والثانيه معلومه وهو مثل ما تقدم فانه ان عني لفظ السايمه فليس محل النزاع وان عني الحكم المعلق بها فلا
دلاله على الحصر وكر بان مع حمل اللقب وهو باطل شرح استدل امام الحرمين على ان تخصيص الوصف بالذكر يفيد الحصر
بانه لو لم يفد تخصيص الوصف بالذكر الحصر لم يفد اختصاص الحكم بالصنف المذكور دون غيره والتالي باطل اما الملازمه
فظاهره لان معنى الاختصاص به دون غيره هو الحصر واما انتفا التالي فلان فايده اختصاص الحكم بالصنف المذكور دون
غيره معلومه واشار الى انتفا التالي بقوله والثانيه معلومه اجاب بان هذا مثل ما تقدم فانه ان عني بالحصر حصر لفظ
السايمه اختصاصها بهذا الصنف وعدم تناوله للمعلوفه فليس محل النزاع اذ لا نزاع في اختصاص السايمه به وان عني
بالحصر حصر الحكم المعلق بالسايمه اي اختصاصه بالسايمه ونفيه عما عداه فالملازمه ممنوعه قوله لان معنى الاختصاص
به دون غيره هو الحصر قلت لا نسلم اذ معنى الاختصاص به دون غيره دلالته على وجوب الزكاه فيه وعدم دلالته على وجوب
الزكاه فيما عداه ولا دلاله على الحصر اذ لا يلزم من دلالته على وجوب الزكاه فيه وعدم دلالته على وجوب الزكاه فيما عداه
الزكاه فيما عداه ولا دلاله على الحصر اذ لا يلزم من دلالته على وجوب الزكاه فيه وعدم دلالته على وجوب الزكاه فيما عداه
ونقض هذا الاستدلال بمفهوم اللقب فانه يكر ان معاقبه ومفهوم اللقب باطل بالاتفاق
انحصار الحكم في المذكور ولولا ذلك لما نفت الشافعيه واجيب بان النفي لكن
اصل واستدل بانه لو قيل الفقها الحنفيه ابه فضلا نفت الشافعيه ولولا ذلك لما نفت الشافعيه
ترتيم على الاحتمال كما ينفر من التقديم او لتوهم المعتقدين ذلك شرح واستدل ايضا على ان تخصيص الوصف بالذكر يدل
على نفي الحكم عما عداه بانه لو قيل الفقها الحنفيه ابه فضلا نفت الشافعيه لا لان تخصيص الوصف
بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه لما نفرت الشافعيه اجاب بانا لا نسلم ان نفره الشافعيه لا لان تخصيص الوصف
بالذكر الحنفيه بالحكم يدل على نفيه عن الشافعيه بل النفره من ترتيم على الاحتمال فان تخصيص الحنفيه بالذكر يوجب القطع
وترك الشافعيه يوجب الاحتمال وذلك يوجب النفره او ان تقديم الحنفيه على الشافعيه يوجب
يوجب القطع بفضلهم لتوهم ان المعتقدين مفهوم الصفه يعتقدون انهم ليسوا اهله
النفره او النفره لتوهم المعتقدين ذلك اي نفره الشافعيه لتوهم ان ما زاد بخلافه
فضلا اصل واستدل بقوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مره فقال لازيدن على السبعين ففهم ان ما زاد بخلافه
واكثر صحيح واجيب بمنع فهم ذلك الا انهاب لغه فليس وثم او لعله باق على اصله في الجواز فلم يفهم منه شرح
واستدل ايضا على ان تخصيص الوصف بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه بانه لما نزل قوله تعالى استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مره فلن يغفر الله لهم قال الرسول عليه السلام والله لازيدن على السبعين ففهم الرسول عليه السلام ذلك
ان ما زاد على سبعين بخلافه فلو لم يكن تخصيص الوصف بالذكر دالا على نفي الحكم عما عداه لما فهم الرسول عليه السلام ان
ان ما زاد على سبعين بخلافه اجاب بانا لا نسلم ان الرسول فهم ان
ولا يخلو منع هذا الدليل من جهه عدم صحته لمنعه بعض لان هذا الكثير صحيح اجاب بانا لا نسلم ان الرسول فهم
ما زاد على السبعين بخلافه وذلك لان هذه الايه مبالغه في ان الاستغفار وان كان كثيرا لا يفيد الغفران لهما وانما
قال الرسول والله لازيدن على السبعين استماله لقلوب الاحيا منهم لا لفهمه ان ما زاد على السبعين بخلافه او لعله
وقوع المغفره بالزياده على سبعين باق على اصله في الجواز لان جواز وقوع المغفره
بالزياده على سبعين قبل نزول الايه ثابت فلم يفهم الرسول عليه السلام

سبعين ... [illegible] ... عدم المغفرة

جواز وقوع المغفرة لما زاد على السبعين من تخصيص السبعين بالذكر اصل واستدلوا بعلي بن امية
لعمر ما بالنا نقصر وقد امنا وقد قال تعالى فليس عليكم جناح فقال تعجبت مما تعجبت منه فسالته عليه السلام
فقال انما هي صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فهم عمر ويعلى بن امية نفي القصر حال عدم الخوف
واقر عليه السلام واجيب بجواز انهما استصحبا وجوب استصحبا وجوب الاتمام فلا يعين شرح
واستدل ايضا على ان تخصيص الوصف بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه بقول يعلى بن امية لعمر رضي الله عنه ما بالنا
نقصر وقد امنا وقد قال تعالى فليس عليكم جناح فقال عمر تعجبت مما تعجبت منه فسالت رسول الله فقال عليه السلام
انما هي صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فهم عمر ويعلى بن امية من تخصيص القصر بحال الخوف نفي القصر حال
عدم الخوف واقرهما الرسول عليه السلام على ذلك الفهم ولو لم يكن تخصيص الوصف بالذكر على نفي الحكم عما عداه لما فهماه
ولما اقرهما الرسول على ذلك الفهم اجاب بانه يجوز تعجبهما من جواز القصر حال الامن لاجل استصحابهما وجوب
الاتمام حالة الامن فلا يتعين ان يكون فهمهم وجوب الاتمام حالة الامن من تخصيص القصر بحال الخوف اصل
واستدل ان فائدة الاثبات اولى بكثير للفائدة وانما يلزم من جعل تكثير الفائدة يدل على الوضع وما
قيل من انه دور لان دلالته تتوقف على تكثير الفائدة وبالعكس يلزمهم في كل موضع وجوابه ان دلالته تتوقف
على تعقل تكثير الفائدة عندها لا على حصول الفائدة شرح واستدل ايضا على ان تخصيص الوصف بالذكر يدل
على نفي الحكم عما عداه بان فائدة القول به اكثر من القول بعدمه لانه على تقدير القول به يكون اللفظ دالا على الحكم في
المنطوق وعلى عدمه في المسكوت عنه بخلاف القول بعدمه فانه يدل اللفظ على الحكم في المنطوق ولا يدل على عدمه
في المسكوت عنه وما هو اكثر فائدة كان اولى بتكثير الفائدة قال المصنف هذا الدليل انما يقوم حجة على من يجعل تكثير
الفائدة دالا على الوضع اي طريقا مثبتا لوضع اللفظ للمعنى ولا يقوم حجة على من لم يجعل تكثير الفائدة دالا على الوضع
قيل هذا الدليل لا يستقيم لان فيه دورا لان دلالة اللفظ على المفهوم تتوقف على تكثير الفائدة لان دلالته تتوقف
على الوضع والوضع يتوقف على تكثير الفائدة لكون الوضع معللا بتكثير الفائدة وبالعكس اي تكثير الفائدة يتوقف على
دلالة اللفظ على المفهوم لان تكثير الفائدة انما يحصل بدلالة اللفظ على المفهوم فيكون دورا اجاب
عنه بنقض اجمالي وتفصيلي اما الاجمالي فبان يقال الوضع هذا الدليل لزمهم الدور في كل موضع بان يقال دلالة اللفظ
تتوقف على دلالة الوضع والوضع يتوقف على الفائدة والفائدة تتوقف على الدلالة لانه لو لم يكن اللفظ دالا لم يكن
الفائدة فيكون دورا واما التفصيلي فبان يقال دلالة اللفظ على المفهوم تتوقف على تعقل تكثير الفائدة لا على حصول
تكثير الفائدة وتعقل تكثير الفائدة لا يتوقف على الدلالة بل حصول تكثير الفائدة يتوقف على الدلالة فلا يلزم الدور (م)
اصل واستدل لو لم يكن مخالفا لم يكن السبع في قوله عليه السلام طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان
يغسله سبعا مطهرة لان تحصيل الحاصل محال وكذلك الخمس رضعات شرح واستدل ايضا على ان حكم المسكوت عنه
لو لم يكن مخالفا لحكم المنطوق لم يكن السبع في قوله عليه السلام طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان يغسله سبعا
مطهرة وكذلك لم يكن الخمس في قوله عليه السلام خمس رضعات يحرمن محرمة والتالي باطل بيان الملازمة انه اذا لم يدل
تخصيص السبع والخمس بالذكر على عدم الحكم فيما دونهما تحصل الطهارة بما دون السبع والتحريم بما دون الخمس فلا تحصل
الطهارة بالسبع ولا التحريم بالخمس لان تحصيل الحاصل محال ولم يتعرض المصنف لجوابه قيل في جوابه انه لا يلزم من عدم
دلالة السبع على نفي الطهارة فيما دونه وعدم دلالة الخمس على نفي التحريم عما دونه ان يكون ما دون السبع مطهرا وما دون
الخمس محرما لجواز عدم ثبوت الطهارة فيما دون السبع وعدم التحريم بما دون الخمس بدليل اخر اصل القائلين لو ثبت لثبت
بدليل وهو عقلي ونقلي الى اخره واجيب بمنع اشتراط التواتر والقطع بقبول الآحاد كالاصمعي والخليل وابي عبيدة او
لو ثبت لثبت في الخبر وهو باطل لان من قال في السائمة الغنم الزكاة لم يدل على خلافه قطعا واجيب بالتزامه
وبانه قياس ولا يستقيمان والحق الفرق بان الخبر وان دل على ان المسكوت عنه غير مخبر به فلا يلزم ان لا يكون حاصلا
بخلاف الحكم اذ لا خارج له فتجري فيه ذلك ولو صح لما صح ادوا زكاة السائمة والمعلوفة كما لا يصح لا تقل له اف

واضربه لعدم الفائدة وللتناقض واجيب بان الفائدة عدم تخصيصه ولا تناقض في الظاهر ولو كان لما ثبت
خلافه للتعارض والاصل عدمه وقد ثبت في نحو لا تاكلوا الربا اضعافا مضاعفة واجيب بان القاطع عارض
الظاهر فلم يقوه وكم مخالفة الاصل بالدليل شرح النافون اي القائلون بان تخصيص الصفة بالذكر لا يدل على نفي
الحكم عما عداها تمسكوا باربعة وجوه الاول انه لو ثبت ان تعليق الحكم بالصفة يدل على نفيه عما عداها لثبت
بدليل اذ الحكم بثبوت الشيء من غير دليل باطل والتالي لازم الانتفاء لان الدليل اما ان يكون عقليا او نقليا والاول باطل
اذ لا مجال للعقل في الدلالات الوضعية والثاني ايضا باطل لان النقلي افادته مشروطة بالتواتر لان الآحاد لا تفيد
الا الظن والظن غير معتبر في اثبات اللغة والتواتر غير متحقق والا لم يقع الخلاف اجاب بمنع اشتراط التواتر
فانا نقطع بقبول الآحاد في اثبات اللغة كنقل الاصمعي والخليل وابي عبيدة وسيبويه الثاني لو ثبت ان تعليق الحكم بالصفة
يدل على نفيه عما عداها لثبت في الخبر والتالي باطل اما الملازمة فلكون كل منهما كلاما مقيدا بالوصف واما بطلان التالي
فلانا نقطع ان من قال في السائمة الغنم الزكاة لم يدل على خلافه اي ليس في الشام الغنم المعلوفة اجيب بالتزامه
اي ان تخصيص الوصف بالذكر في الخبر يدل على نفيه عما عداه فعلى هذا يكون انتفاء التالي ممنوعا واجيب ايضا بمنع الملازمة
فان حاصل ما ذكرتم في بيان الملازمة هو القياس وهو غير معتبر في اثبات اللغة قال المصنف لا يستقيم الجوابان
اما الاول فلانه لم يقل احد من اصحاب القائلين بدليل الخطاب بالالتزام المذكور واما الثاني فلانه لا يكون قياسا
في اللغة لان القياس في اللغة هو الحاق مسكوت عنه في التسمية بمسمى لمعنى مشترك بينهما ومعلوم انه لا يكون كذلك
ههنا ثم قال والحق الفرق بين الحكم والخبر فان دل على ان المسكوت عنه غير مخبر به لكن لا يلزم منه ان لا يكون ما تضمنه الخبر
حاصلا للمسكوت عنه لجواز حصوله بدون الخبر لان الخبر له امر خارجي فيجوز ان يحصل ذلك الخارجي للمسكوت عنه بخلاف
الحكم فانه اذا دل على ان المسكوت عنه غير محكوم به لزم ان لا يكون حاصلا للمسكوت عنه اذ لا خارجي للحكم فيجري
فيه ما جرى في الخبر الثالث لو صح ان تعليق الحكم على الوصف يدل على نفيه عما عداه لما صح ادوا زكاة السائمة
والمعلوفة كما لا يصح لا تقل لهما اف واضربهما والتالي باطل اما الملازمة فلعدم الفائدة لانه حينئذ كان يستغني عن
ذكر السائمة والمعلوفة بقوله ادوا زكاة الغنم وللزوم التناقض لان وجوب زكاة السائمة اذا كان دالا على عدم
وجوبها في المعلوفة كان العطف بوجوب الزكاة في المعلوفة جاريا مجرى لا تجب الزكاة في المعلوفة وتجب الزكاة
فيها وهو متناقض اجاب بان الفائدة عدم تخصيص المعلوفة بالاجتهاد عن العموم ولا تناقض في الظاهر
فان دلالة تخصيص الوصف بالذكر على نفي الحكم عما عداه بحسب الظاهر لا بحسب القطع فيجوز ان يعدل عن الظاهر اذا
دل دليل قطعي على ما يخالفه فلا يلزم التناقض الرابع لو كان تعليق الحكم بالوصف دالا على نفيه عما عداه لما ثبت خلافه
اي لما ثبت الحكم فيما عداه والتالي باطل اما الملازمة فلانه يلزم التعارض وهو خلاف الاصل واما بطلان التالي فلانه
ثبت الحكم فيما عداه في المذكور في قوله تعالى لا تاكلوا الربا اضعافا مضاعفة لان اكل الربا حرام وان لم يكن اضعافا مضاعفة
اجاب بان قوله تعالى لا تاكلوا الربا اضعافا مضاعفة يقتضي اباحة الربا اذا لم يكن اضعافا مضاعفة بحسب الظاهر
لان دلالة تعليق الحكم بالوصف على نفيه عما عداه بحسب الظاهر لكن القاطع الذي هو قوله تعالى وحرم الربا عارضه فاندفع
الظاهر فلم يثبت المفهوم والمعارض وان كان خلاف الاصل يجب القول به اذا دل دليل عليه لان مخالفة الاصل بالدليل
اصل واما مفهوم الشرط فقال به بعض من لا يقول بالصفة والقاضي وعبد الجبار والبصري على المنع القائلون به ما تقدم
وايضا يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط واجيب قد يكون سببا فلعل ما ذكران قيل بالاتحاد والاصل عدمه ان
قيل بالتعدد واورد ان اردن تحصنا واجيب بالاغلب او بمعارضة الاجماع شرح اختلفوا في انه اذا علق حكم
على شرط هل ينتفي ذلك الحكم بانتفاء الشرط ام لا فقال بعض المنكرين لمفهوم الصفة انه ينتفي ذلك الحكم بانتفاء الشرط وقال
ذلك الحكم عند انتفاء الشرط وذهب القاضي وعبد الجبار والبصري بمفهوم الصفة ايضا بانتفاء
الى المنع اي لا ينتفي الحكم بانتفاء الشرط

احتج القايل بمفهوم الشرط بوجهين احدهما ما تقدم وهو ان ايمه اللغه فهموا ذلك واللغه تثبت بقول
الايمه قيل المراد بقوله ما تقدم التمسك بحديث يعلى بن اميه في القصر وفيه نظر لان هذا الاستدلال من نوع فلا
يتمسك به الثاني انه يلزم من انتفا الشرط انتفا المشروط والا لم يكن الشرط شرطا اجيب عن هذا بان ما وقع شرطا
قد يكون سببا ولا يلزم من انتفا السبب انتفا المسبب اجاب المصنف عن هذا الجواب بانه ان قيل بانه اي السبب
واحد بان ينتفي المسبب بانتفايه لانه يكون موجبا لوجود المسبب فيلزم من انتفايه انتفا المسبب قطعا وان
قيل بتعدد السبب فيمنع التعدد لان الاصل عدمه فيلزم من انتفايه انتفا المسبب ظاهرا واورد على مفهوم الشرط
قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغا ان اردن تحصنا فان حرمة الاكراه على البغا علقت على ارادة التحصن ولم يلزم
من انتفا ارادة التحصن انتفا حرمة الاكراه على البغا لان حرمة الاكراه ثابتة عند عدم ارادة التحصن اجاب
عنه من وجهين احدهما ان وقوع الاكراه بحسب الاغلب عند ارادة التحصن بل لا يقع الاكراه الا عند ارادة التحصن
لان الفتيات اذا لم يردن التحصن اسرع الى الذهن ؟ يكون الموجب للتحصن كونه واقعا بحسب الاغلب الثاني ان الاية دلت
بحسب الظاهر على انتفا حرمة الاكراه عند عدم ارادة التحصن والاجماع القاطع عارض الظاهر فاندفع لان الظاهر
يندفع بالقاطع فلم يعمل بمفهوم الشرط ص بمفهوم الغاية قال به بعض من لا يقول بالشرط كالقاضي وعبد الجبار
القايلين به ما تقدم وبان معنى صوموا الى ان تغيب الشمس اخره غيبوبة الشمس فلو قدر وجوب بعده لم يكن اخرا ش
احتلفوا في ان الكلام اذا قيد بغاية مثل قوله تعالى اتموا الصيام الى الليل هل يكون دالا على نفي الحكم فيما بعد الغاية
ام لا فكل من قال بمفهوم الصفه قال انه يدل على نفي الحكم فيما بعد الغاية وقال به ايضا بعض من لا يقول
بمفهوم الشرط كالقاضي وعبد الجبار واحتج القايلون به بما تقدم وهو ان ايمه اللغه فهموا ذلك الى اخره وبان معنى قول
القايل صوموا الى ان تغيب الشمس صوموا صوما اخره غيبوبة الشمس فلو قدر وجوب بعد غيبوبة الشمس لم تكن
الغيبوبة اخرا له ص واما مفهوم اللقب فقال به الدقاق وبعض الحنابلة وقد تقدم ايضا فانه كان
يلزم من محمد رسول الله وزيد موجود واشباهه ظهور الكفر واستدل بانه يلزم منه ابطال القياس لظهور الاصل
في الفرع واجيب بان القياس يستلزم التساوي في المعنى فلا مفهوم عليه فلا يعمل به ههنا ش وذهب
الجمهور الى انه اذا علق حكم على اسم لا يدل على نفي الحكم عما عداه مثل قوله عليه السلام لا تبيعوا البر بالبر ولا الذهب
بالذهب الى اخره وذهب الدقاق وبعض الحنابلة الى ان تعليق الحكم بالاسم يدل على نفيه عما عداه قوله وقد تقدم
اشارة الى الفرق المذكور بين مفهوم الصفه وبين مفهوم اللقب وهو ان فايدة تخصيص الاسم حصول الكلام فانه لو
اسقط الاسم لاختل الكلام فلا يتحقق المقتضي للمفهوم فيه فان المقتضي للمفهوم هو انتفا فايدة التخصيص بخلاف
مفهوم الصفه فانه لو اسقط الصفه لم يختل الكلام فيتحقق المقتضي للمفهوم وهو انتفا فايدة التخصيص واحتج ايضا
بان تعليق الحكم بالاسم لا يدل على نفيه عما عداه لانه لو كان تعليق الحكم بالاسم دالا على نفيه عما عداه للزم من قول
القايل محمد رسول الله وزيد موجود ظهور الكفر والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة انه يلزم من قول القايل محمد رسول
الله ان عيسى ليس برسول الله ومن قوله زيد موجود ان الاله ليس بموجود وهو موجب الكفر بطريق الظهور وانما
قال ظهور الكفر لان دلالة المفهوم بحسب الظهور لا بحسب القطع واستدل على ان تعليق الحكم بالاسم لا يدل
على نفيه عما عداه بانه لو تعليق الحكم بالاسم دالا على نفيه عما عداه لزم ابطال القياس والتالي باطل بيان الملازمة
انه لو كان تعليق الحكم بالاسم دالا على نفيه عما عداه لكان الاصل المقيس عليه ظاهرا في مخالفة الفرع له في الحكم
لان النص او الاجماع الدال على الحكم في الاصل المقيس عليه يكون دالا على نفي الحكم عن الفرع بحسب الظاهر فلو عمل
بالقياس يلزم مخالفة ظاهر النص او الاجماع وهو غير جايز اجاب بان القياس المتفق عليه الذي هو مفهوم
الصفه يستلزم التساوي بين الاصل والفرع في المعنى الموجب للحكم وشرط مفهوم المخالفه عدم مساواة المنطوق
للمسكوت عنه في المعنى الموجب للحكم فلا مفهوم مع التساوي المتفق عليه بل يلحق المسكوت عنه على المنطوق بالقياس
ملتبسا بالقياس ههنا اي في مفهوم اللقب الذي هو المختلف فيه لا يلحق المسكوت عنه على المنطوق اذا وجد المعنى
الموجب للحكم ص قالوا لو قال لمن يخاصمه ليست امي بزانيه ولا اختي تبادر نسبة الزنا الى ام خصمه واخته
ووجب الحد عند مالك واحمد قلنا من القراين لا مما نحن فيه ش احتج القايلون بمفهوم اللقب قالوا لو قال القايل
لمن يخاصمه ليست امي بزانيه ولا اختي تبادر الى الفهم نسبة الزنا الى ام خصمه واخته فلهذا اوجب على القايل

حد القذف عند مالك واحمد رحمهما الله فلولم يكن تعليق الحكم بالاسم دالا على نفيه عما عداه لما تبادر الى الفهم نسبة
الزنا الى ام خصمه واخته اجاب بان التبادر الى الفهم من القراين لا مما نحن فيه وهو تعليق الحكم بالاسم ص واما الحصر بانما فقيل
لا يفيد وقيل منطوق وقيل مفهوم الاول انما زيد قائم بمعنى ان زيدا والزايد للحصر الثاني انما الهكم الله بمعنى
ما الهكم الا الله وهو المدعى واما مثل انما الاعمال بالنيات وانما الولا لمن اعتق فضعيف لان العموم فيه بغيره فلا يستقيم
لغير المعتق ولا ظاهر اش احتلفوا في ان تقييد الحكم بانما مثل انما زيد قائم هل يقتضي الحصر على معنى انه يفيد
اثبات القيام لزيد ونفي ساير الصفات عنه ام لا فقيل انه لا يفيد الحصر وقيل يفيد بحسب المنطوق وقيل
يفيد بحسب المفهوم احتج القايل بالمذهب الاول ان قول القايل انما زيد قائم بمعنى قوله ان زيدا قائم وما زايد
والزايدة للعدم وقد ثبت ان قوله ان زيدا قائم لا يفيد الحصر لا بحسب المنطوق ولا بحسب المفهوم فكذلك قوله انما زيد
قائم لانه بمعناه وهو ضعيف لان الحجة عين الدعوى واحتج القايل بالمذهب الثاني بان قوله تعالى انما الهكم الله
بمعنى ما الهكم الا الله فلا ان الثاني يفيد الحصر بالمنطوق فكذلك الاول الذي هو بمعناه قيل لو كان لفظ انما مفيدا
للحصر لما صح عمل بغير نيه ولما ثبت الولا لغير المعتق لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وقوله انما الولا
لمن اعتق والتالي باطل لعموم صحة العمل بالنيه وبغيرها وعموم الولا للمعتق وغيره كمن باع العبد من نفسه قال
المصنف هذا ضعيف لان عموم صحة العمل بالنيه وغيرها والا لعموم الولا للمعتق وغيره انما يثبت بغير هذا
الحديث كالاجماع والحديث يدل بحسب الظاهر انه لا يستقيم الولا لغير المعتق ويجوز ان يعدل عن الظاهر بدليل قطعي
ص واما مفهوم الحصر فمثل صديقي زيد والعالم زيد ولا قرينة عهد فقيل لا يفيد وقيل منطوق وقيل مفهوم
الاول لو افاده لافاده العكس لانه فيهما لا يصلح للجنس ولا للمعهود معين لعدم القرينه وهو دليلهم وايضا لو
كان لكان التقديم يغير مدلول الكلمه ش احتلفوا في انه اذا جعل لفظ دال معرف بالاضافه او باللام مخبرا عنه
واخبر بما هو مخبر به مثل قولنا صديقي زيد والعالم زيد ولا قرينة تفيد العهد هل يدل على حصر ذلك الخبر في الخبر
ام لا فقيل لا يفيد الحصر وقيل يفيد بحسب المنطوق وقيل يفيد بحسب المفهوم واحتج القايل بالمذهب الاول
بوجهين احدهما انه لو افاد قولنا صديقي زيد وقولنا العالم زيد الحصر لافاد عكسهما ايضا الحصر وهو قولنا
زيد صديقي وزيد العالم والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان دليلهم على الحصر في الاصل بعينه قائم في العكس
وذلك لان دليلهم ان المخبر عنه في قولنا صديقي زيد والعالم زيد لا يصلح ان يكون للجنس لانه لا يصدق كل صديقي زيد وكل
عالم زيد ولا يصلح ان يكون لمعهود معين اذ التقدير انه لا قرينه على العهد فتعين ان يكون للحصر وهو ان يكون لمعهود ذهني
معين بما يصدق مطابقا للخبر به مسنا وباله وهذا الدليل بعينه قائم في العكس الثاني لو افاد الاصل الحصر ولم يفد العكس
لكان التقديم يغير مدلول الكلمه لانه لم يكن بين الاصل والعكس فرق الا بالتقديم والتالي باطل لان التقديم لا يغير مدلول
الكلمه قيل القايل ان يقول لا امتناع في تغيير التقديم فان نسبة الشي الى غيره بالموضوعية تغاير نسبته الى ذلك الغير بالمحمولية
ولذلك قد تصدق القضيه ولا تصدق عكسها وكالنقيض في الجهه ان صدق في بعض وفيه نظر فان التقديم وان
غير نسبة الموضوعية والمحمولية لكن لم يغير نفس مدلول الموضوع والمحمول ص القايلين لو لم يفده لاخبر عن الاعم
بالاخص لتعذر الجنس والعهد فوجب جعله لمعهود ذهني بمعنى الكامل والمنتهي وهو صحيح واللام للمبالغه فاين الحصر وبلزمها
زيد العالم يتعين ما ذكر وهو الذي نص عليه سيبويه في زيد الرجل فان زعم انه خبر بالاعم فغلط لان شرطه التسلير وان
زعم ان اللام لزيد فغلط لوجوب استقلاله بالتعريف منقطعا عن زيد كالموصول ش احتج القايل بان مثل العالم زيد يفيد
الحصر احتج بانه لو لم يفد الحصر لزم ان يكون الاخبار عن الاعم بالاخص والتالي باطل بيان الملازمة انه يتعذر ان يكون اللام
للجنس والعهد اما الاول فلانه لا يصدق كل عالم زيد واما الثاني فلعدم القرينه فتعين ان يكون لماهيه وهو اعم من
خبريته فيلزم الاخبار عن الاعم بالاخص فوجب جعل اللام لمعهود ذهني بمعنى الكامل والمنتهي في العلم ليندفع المحذور اجاب
بان قولكم وجب جعله لمعهود ذهني بمعنى الكامل والمنتهي صحيح واللام حينئذ تكون للمبالغه فلم يلزم منه الحصر ثم قال المصنف ويلزمه
الخصم ان قولنا زيد العالم يفيد الحصر بعين ما ذكر وكون اللام للمبالغه هو الذي نص عليه سيبويه في زيد الرجل فانه قال
اللام في الرجل للمبالغه وبيان انه كامل الرجوليه فان زعم الخصم انه لا يتعذر ان يكون اللام لماهيه في قولنا زيد العالم
اذ قد يخبر عن الاعم بالاخص بخلاف قولنا العالم زيد فانه يمتنع ان يخبر عن الاعم

بالاخص فهو غلط لان شرط الاخبار عن الاخص بالاعم سلب الاعم مع يتعذر ان تكون اللام في قولنا زيد العالم
لماهيه فان زعم انه لا يتعذر ان تكون اللام في قولنا زيد العالم للعهد فتجوز ان تكون لزيد بقرينه التقدم
بخلاف قولنا العالم زيد فانه لا يجوز ان تكون اللام فيه لزيد اذ لا قرينه فهو غلط ايضا لوجوب استقلال
الخبر بالتعريف منقطعا عن زيد لموصول فانه يستقل بالتعريف وهذا الاستقلال يمنع كون اللام لتوقف
تعريفه على تقدم قرينه زيد ص النسخ الازاله نسخت الشمس الظل والنقل نسخت الكتاب ونسخت النحل
ومنه المناسخات فقيل مشترك وقيل للاول وقيل للثاني وفي الاصطلاح رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي
متاخر فخرج المباح بحكم الاصل والرفع بالنوم والغفله ونحو صلي الى اخر الشهر ونعني بالحكم ما حصل على المكلف
بعد ان لم يكن فان الوجوب المشروط بالعقل لم يكن عند انتفائه قطعا فلا يرد الحكم قديم فلا يرفع لانا لم نعنه
والقطع بانه اذا ثبت تحريم شي بعد وجوبه انتفى الوجوب وهو المعنى بالرفع ش لما فرغ عن المباحث المشتركه
بين الادله الثلثه شرع فيما يتعلق بالكتاب والسنه فقط وهو النسخ والنسخ في اللغه الازاله يقال
نسخت الشمس الظل اي ازالت الظل والنقل ايضا يقال نسخت الكتاب اي نقلته ونسخت النحل اي نقلته من موضع الى اخر
ومنه المناسخات لانتقاله من وارث الى اخر ولما وقع استعمال لفظ النسخ في الازاله والنقل قيل انه مشترك بينهما
لان الاصل في الاستعمال الحقيقه وقيل حقيقه للاول مجاز في الثاني وقيل بالعكس والاخير اولى لان المجاز وان
كان على خلاف الاصل لكنه خير من الاشتراك وفي الاصطلاح رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر فقوله رفع الحكم كالجنس
يشمل النسخ وغيره وقوله الشرعي يخرج رفع المباح الذي يثبت بالاصل انه ليس بحكم شرعي وقوله بدليل شرعي يخرج رفع الحكم
الشرعي بالنوم والغفله فان رفع وجوب الصلاه عن النائم والغافل لنوم والغفله ليس بنسخ فان لا يمنع كون الرفع بالنوم
والغفله لا بدليل شرعي بل هو بدليل شرعي وهو قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث فالجواب ان تعالى قوله بدليل
شرعي احتراز عن الرفع بالموت وهذا النقض بوارد اذ لا فرق بين الميت وبين النائم والغافل في رفع الحكم عنهم لانا علمنا
بالعقل ان شرط التكليف التعقل وهو في الميت لا يعقل التكليف فلا النائم والغافل لانتفاء التعقل عنهم وقوله
عليه السلام رفع القلم عن ثلث دليل على ان الرافع هو النوم والنسيان لان الرافع هو هذا القول وقوله متاخر احتراز
عن رفع الحكم الشرعي بغير متاخر مثل الرفع بالمتصل مستقلا مثل اذا قال عقيب قوله تعالى اقتلوا المشركين لا تقتلوا
اهل الذمه او غير مستقل كالرفع بالاستثناء كقولك صوموا هذا الشهر الا اليوم العاشر منه وكالرفع بالغايه
مثل صلي الى اخر الشهر وكالرفع بالشرط مثل صل ان كنت صحيا واعلم ان الحكم يطلق تاره على الخطاب المتعلق
بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير تعلق عليا وحينئذ يكون قديما ويطلق تاره اخرى على الخطاب المتعلق بافعال
المكلفين بالاقتضاء او التخيير تعلقا خارجيا فالحكم بهذا المعنى يحصل على المكلف بعد ان لم يكن لان الحكم بهذا المعنى
مشروط بالعقل لان التعلق الخارجي لا يحصل الا بعد التعقل فيكون حادثا لان الوجوب المشروط بالعقل لم يكن
عند انتفاء العقل قطعا وحينئذ لا يرد قولهم الحكم قديم والقديم لا يرفع فلا ينعكس التعريف لصدق المحدود بدون الحد
لانا لم نعن بالحكم الكلام القديم الذي لا يرفع بل نعني به الحكم الحادث الذي يمكن رفعه لانا نقطع انه اذا ثبت تحريم شي
بعد وجوبه انتفى وجوبه لا نعني به التعلق الخارجي الذي هو جزء من مفهوم الوجوب وهو المعنى بالرفع وبهذا
التعريف غير منعكس لانه دخل فيه البيان بالتخصيص المتاخر عن وقت الخطاب لان التخصيص وقع عند المصنف
~~عند ظهور~~
اصل الامام اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول فيرد ان اللفظ ~~الدال على ظهور~~
انتفاء ~~شرط دوامه~~ دليل النسخ ولا يطرد فان لفظ العدل نسخ حكم كذا ليس بنسخ ولا ينعكس لانه قد يكون بفعله عليه
السلام ثم حاصله اللفظ الدال على النسخ لانه فسر الشرط بانتفاء النسخ وانتفاء انتفائه حصوله وقال الغزالي الخطاب
الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه واورد
الثلثه الاول وان قوله على وجه الى اخره زياده وقال الفقهاء النص الدال على انتهاء امد الحكم الشرعي
مع التاخير عن مورده واورد الثلثه فان فروا ان الرفع لكون الحكم قديما والتعلق قديما فانتهاء امد الوجوب

ينافي بقاءه عليه وهو معنى الرفع وان فروا لانه لا يرتفع تعلق مستقبل لزم منع النسخ قبل الفعل كالمعتزله
وان كان لانه بيان امد التعلق المستقبل المظنون استمراره فلا يبعد زواله كالمعتزله اللفظ الدال
على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتا فيرد ما على الغزالي والمقيد بالمره
بفعل ش عرف امام الحرمين النسخ بانه اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول واعترض عليه
بان اللفظ دليل النسخ لا نفسه وبانه لا يطرد الحد فان لفظ العدل نسخ حكم كذا يصدق عليه هذا الحد لانه لفظ دال
على ظهور انتفاء الحكم الاول لانه لفظ عدل وظهور انتفاء الحكم الاول دال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول
ولفظ العدل ليس بنسخ بالاتفاق وبانه لا ينعكس لان النسخ قد يكون بفعل الرسول عليه السلام فيوجد المحدود بدون
الحد وبان حاصل هذا الحد يرجع الى ان النسخ هو اللفظ الدال على النسخ فيكون تعريف الشي بنفسه وهو باطل وانما قلنا
ان حاصله يرجع الى هذا لان الامام فسر شرط دوام الحكم الاول بنفي النسخ فانتفاء شرط الدوام انتفاء انتفاء النسخ
وانتفاء انتفاء النسخ حصول النسخ فيكون معنى ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول ظهور النسخ ويلزم ما ذكرنا ورام
بعض الشارحين اصلاح هذا التعريف ودفع التعريف ودفع الاعتراضات وقال المراد باللفظ الملفوظ واللام
فيه عوض المضاف اليه فيكون معناه ملفوظ الشرع والمراد بانتفاء شرط دوام الحكم الاول حصول حكم لا يجامع الحكم الاول
فلا يرد ان اللفظ دليل النسخ لان الملفوظ دليل النسخ لا اللفظ واللفظ بيان انتهاء مده الحكم وهو النسخ ولا يرد لان
قول العدل ليس لفظ الشرع ويكون حاصل التعريف انه لفظ دال على ظهور حكم لا يجامع الاول فلا دور والفعل يدل
على النسخ لانه نسخ بخلاف اللفظ فان الاتيان بالملفوظ الذي هو الدليل فيكون نسخا هذا ما قاله وفيه نظر لان اللفظ
هو الملفوظ لا التلفظ لانه وصفه بكونه دالا والدال هو الملفوظ لا التلفظ فحينئذ يرد الاعتراض الاول والثالث واما
قوله المراد من انتفاء شرط دوام الحكم الاول حصول حكم لا يجامع الحكم الاول فباطل اذ لا دلاله لانتفاء شرط دوام الحكم
الاول على حصول حكم لا يجامع الحكم الاول لا بالمطابقه ولا بالتضمن ولا بالالتزام ولا يجوز ان يراد من اللفظ ما لا دلاله
له عليه بوجه والمصنف اورد الاعتراض الرابع بناء على تفسير الامام الشرط ولا شك انه وارد على هذا التقدير واما
قوله اللام في اللفظ عوض عن المضاف اليه وهو الشرع فليس لم يحتمل قرينه تدل على ذلك وقال الغزالي في تعريف النسخ
انه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه فقوله الخطاب
الدال كالجنس يشمل النسخ وغيره وانما قال الخطاب ولم يقل النص ليكون شاملا للفظ والفحوى والمفهوم اذ يجوز النسخ بجميع ذلك
وقوله الدال على ارتفاع الحكم ولم يقل ارتفاع الامر والنهي ليعم جميع انواع الحكم من الندب والكراهه والاباحه فان جميع
ذلك قد ينسخ وقوله الثابت بالخطاب المتقدم يخرج الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالاصل وقوله على وجه لولاه
لكان ثابتا احتراز عن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم المتقدم الذي له وقت محدود مثل لا تصوموا بعد غروب الشمس
بعدما اذا قال اتموا الصيام الى الليل فانه لا يكون نسخا لانه وان كان دالا على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب
المتقدم لكن لا يكون على وجه لولاه لكان ثابتا وقوله مع تراخيه احتراز عن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت
بالخطاب المتقدم اذا كان متصلا به كالاستثناء والصفه والغايه والشرط فانها لا تكون نسخا بل بيانا وانما ما لمعنى
الكلام ثم قال المصنف ويرد على هذا الحد الثلث الاول الوارده على الحد المتقدم فان الخطاب دليل النسخ لا نفسه
وانه يلزم ان يكون قول العدل نسخ حكم كذا نسخا وان النسخ قد يكون بفعل الرسول عليه السلام مع انه ليس بخطاب
ويرد ايضا ان قوله على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه زياده لا حاجه اليه في التعريف ولا يرد ان يقال لان
المراد بالخطاب خطاب الشارع لانه السابق الى الفهم عند اطلاق الخطاب بخلاف اللفظ فانه لا يسبق من اطلاقه لفظ
الشارع والفقهاء لما لم يجعلوا الرفع للحكم الشرعي عرفوا النسخ بانه النص الدال على انتهاء امد الحكم الشرعي
مع التاخير عن مورده اي عن زمان وروده والمراد بالنص ما يتناول الاجماع والقياس واورد على هذا التعريف الثلثه الاول
الوارده على الحدين الاولين يعني كون النص دليل النسخ لا نفسه وعدم الاطراد وعدم الانعكاس

بل الحق ان عدم الاطراد غير وارد لان النص لا يطلق على لفظ العدل وكذا عدم الانعكاس غير وارد لان النص
بيانا وفعل الرسول عليه السلام والمصنفين ان فرارهم عن اطلاق الرفع على النسخ لا وجه له لانهم ان فروا
من الرفع لان الحكم قديم والتعلق المعنوي ايضا قديم والقديم لا يرتفع فاسقاط امد الوجوب بيانا في حق الوجوب
على المكلف لانه اذا انتهى امد الوجوب لم يبق الوجوب عليه ولا نعني بالرفع الا عدم بقاء الحكم على المكلف فيلزم وقوعهم
فيما فروا عنه وان فروا عن اطلاق الرفع على النسخ لان النسخ انما كان لتعلق الحكم بالفعل في المستقبل وتعلق الحكم
بالفعل في المستقبل لا يرتفع لان التعلق في المستقبل لم يوجد وما لم يوجد لا يرتفع لزمهم منع نسخ الحكم قبل الوقت
كما هو مذهب المعتزلة والفقهاء يجوزون نسخ الحكم قبل الوقت وان فروا عن الرفع لان تعلق الحكم بالمستقبل يظن دوامه
واستمراره فلا بد من زوال التعلق المذكور لان بعد بيان الامد لا يبقى ظن الاستمرار فيصح اطلاق الرفع عليه
قيل للقائل ان يقول زواله جاز ان يكون لعدم المقتضي فيصح ما قال النافي ولا يصح ما قلتم لانه ليس رفعا
بدليل متاخر وفيه نظر لان المقتضي لا يخلو اما ان يكون متحققا اولا والثاني باطل والا لم يتحقق الحكم والاول لا يخلو
اما ان ينعدم بنفسه او بغيره والاول باطل بالضرورة والثاني يلزم منه رفع الحكم بدليل متاخر وقالت المعتزلة
النسخ اللفظ الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتا وهذا التعريف قريب مما
ذكره الغزالي فلهذا يرد عليه ما يرد على تعريف الغزالي ويرد على هذا التعريف خاصة الامر المقيد بمرة اذا ورد بعده نص
دال على زوال حكمه فانه نسخ مع انه لم يدل على زوال مثل الحكم الثابت بل على زوال الحكم ولا يخفى ان هذا غير وارد
على المعتزلة لانهم لا يجوزون نسخ الحكم قبل الفعل فلا يجوز نسخ الامر المقيد بالمرة عندهم ص والاجماع على الجواز والوقوع
وخالفت اليهود في الجواز وابو مسلم الاصفهاني في الوقوع لنا القطع بالجواز وان اعتبرت المصالح فالقطع ان المصلحة
تختلف باختلاف الاوقات وفي التوراة انه امر ادم بتزويج بناته من بنيه وقد حرم ذلك باتفاق واستدل باباحة
السبت لم تحريمه وبجواز الختان ثم ايجابه يوم الولادة عندهم وبجواز الاختين ثم التحريم واجيب بان رفع مباح
الاصل ليس بنسخ ش اجمع المسلمون على جواز النسخ وعلى الوقوع ايضا وخالفت اليهود في الجواز وابو مسلم
الاصفهاني في الوقوع وانعقاد الاجماع على الوقوع مع مخالفة ابي مسلم محمول اما على الاجماع من قبله واما على
مذهب المصنف وهو ان مخالفة الواحد لا تخل بالاجماع واحتج على الجواز بانا نقطع انه لا يستحيل على الله تعالى
ان يامر عباده بفعل في وقت ثم يرفعه عنهم وان اعتبرت المصالح كما هو مذهب المعتزلة وهو ان افعال الله تعالى
تابعة لمصالح العباد فالجواز ايضا ثابت اذ لا يمتنع ان يعلم الله تعالى استمرار الامر بالفعل وقت المصلحة
واستلزام رفعه في وقت اخر لمصلحة اخرى للقطع بان المصلحة قد تختلف بالاوقات كما تختلف بالاشخاص وايضا
قد ورد في التوراة ان الله تعالى قد امر ادم عليه السلام بتزويج بناته من بنيه وقد حرم ذلك يعني تزويج البنات
من البنين بالاتفاق فيكون النسخ واقعا والوقوع دليل الجواز واستدل على جواز النسخ بان اباحة العمل يوم
السبت كانت ثابتة ثم نسخت الاباحة وحرم العمل يوم السبت وبان جواز الختان كان حاصلا ثم صار واجبا
يوم الولادة عندهم وبان جواز الجمع بين الاختين كان ثابتا ثم نسخ الجواز وثبت التحريم فيكون النسخ واقعا والوقوع
دليل الجواز واجيب بان هذه الصورة كانت مباحة بدليل الاصل ورفع مباح الاصل ليس بنسخ ص قالوا لو نسخت
شريعة موسى لبطل قول موسى هذه شريعة مؤبدة قلت مختلق قيل من ابن الراوندي والحق انه لو كان عندهم صحيحا
لقضت العادة بقوله له عليه السلام ش تمسك اليهود في عدم جواز النسخ بخمس شبه الشبهة الاولى تقريرها
ان ما لو نسخت شريعة موسى لبطل قول موسى المتواتر هذه شريعة مؤبدة عليكم ما دامت السموات والارض
والتالي باطل لان موسى عليه السلام رسول صادق بالاتفاق فلا يبطل قوله بيان الملازمة ان قوله يدل على
ان شريعته مؤبدة فلو نسخت يلزم بطلان قوله اجاب بان هذا الحديث مختلق اي مفترى قيل ان هذا
الكذب انما وقع من ابن الراوندي ليتعارض به دعوى الرسالة من محمد صلى الله عليه وسلم

والنسخ بيان انتهاء امد التعلق بالمستقبل المظنون استمراره

الاصلي

والقطع حاصل بانه لو كان هذا الحديث صحيحا عندهم لذكروه للرسول الله صلى الله عليه وسلم اذ العادة
قاضية بقوله للنبي ولما لم يذكروا دل على انه غير صحيح عندهم ص قالوا ان نسخ لحكمة ظهرت له لم تكن
ظاهرة له فهو البداء والا فعبث واجيب بعد اعتبار المصالح انها تختلف باختلاف الازمان والاحوال
كمنفعة شرب الدواء في وقت او حال او ضرره في اخر فلم يتجدد ظهور ما لم يكن ش الشبهة الثانية
لو جاز النسخ لجاز البداء او العبث على الله تعالى والتالي باطل لانه لا يعني له بالبداء الذي هو الظهور بعد الخفاء على الله
الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا نعني له بالعبث بيان الملازمة ان النسخ ان كان لحكمة ظهرت
لله تعالى لم تكن ظاهرة له قبل النسخ يلزم البداء لان البداء الظهور بعد ما لم يكن ظاهرا والا اي وان لم يكن لحكمة ظهرت له
لم تكن ظاهرة له قبل النسخ يلزم العبث اجاب عنه بان هذه الشبهة مبنية على ان افعال الله تعالى تابعة
لحكمه والمصلحة وهو قاعدة الحسن والقبح العقليين وقد ابطلناها ولئن سلم ان افعال الله تعالى تابعة للحكمة والمصلحة
فالمصالح تختلف باختلاف الاحوال والازمان كمنفعة شرب الدواء في وقت وحال وضرره في اخر فيجوز ان
يعلم الله تعالى استلزام الامر بالفعل في وقت لمصلحة واستلزام نسخه في غير ذلك الوقت لمصلحة اخرى فلم يتجدد
ظهور ما لم يكن ص قالوا ان كان مقيدا فليس بنسخ وان دل على التابيد لم يقبل للتناقض وانه مؤبد ليس بمؤبد
ولانه يؤدي الى تعذر الاخبار بالتابيد والى نفي الوثوق بتابيد حكم ما والى جواز نسخ شريعتكم اجيب
بان تقييد الفعل الواجب بالتابيد لا يمنع النسخ كما لو كان معينا مثل صم رمضان ثم نسخ قبله فهذا اجدر وقوله
صم رمضان ابدا بالنص موجب ان الجميع متعلق ولا يلزم الاستمرار فلا تناقض كالموت وانما الممتنع ان يخبر بان
الوجوب باق ابدا ثم ينسخ ش الشبهة الثالثة الخطاب الوارد عليه النسخ اما ان يكون مقيدا الى وقت
معين فلا ينسخ لان الحكم ينتهي بنفسه عند انقضاء ذلك الوقت وانتهاء الحكم بنفسه لا يكون نسخا واما ان يكون دالا
على التابيد فلا يقبل النسخ لاربعة وجوه الاول انه لو قبل النسخ للزم التناقض لان الخطاب المقيد بالتابيد
يدل على ان الحكم مؤبد والنسخ يدل على انه غير مؤبد فيكون مؤبدا ليس بمؤبد وهو التناقض الثاني انه لو
قبل النسخ لادى الى تعذر الاخبار بالتابيد لان الاخبار بالتابيد انما هو ليعرف المخاطب التابيد ولا طريق
للمخاطب الى معرفة التابيد لجواز طريان النسخ على ما دل على التابيد الثالث انه لو قبل النسخ لادى الى
نفي الوثوق بتابيد حكم ما لجواز طريان النسخ عليه الرابع انه لو قبل النسخ لادى الى جواز نسخ شريعتكم
لان النص الدال على التابيد لا يمنع النسخ اجاب بان تقييد الفعل الواجب بالتابيد كقوله صم رمضان
ابدا لا يمنع النسخ فانه اذا كان الوقت معينا مثل صم رمضان ثم ينسخ قبله لم يمتنع النسخ واذا كان تعيين
الوقت لا يمنع النسخ قبل الوقت فالتابيد اجدر ان لا يمنع النسخ وقولهم صم رمضان ابدا يوجب بدلالة النص
ان الرمضانات كلها متعلقة الوجوب ولا يلزم من ذلك استمرار الوجوب في الرمضانات كلها فلا يلزم
التناقض كالموت فان تعلق خطاب الوجوب بالمكلف يدل على ان جميع عمره ولو كان بقية سنة متعلق الوجوب
لانه يستغرق الوجوب بقية سنة والممتنع ان يخبر بان الوجوب باق ابدا ثم ينسخ مثلا ان يقال وجوب صوم عاشورا
باق ابدا فانه يمتنع ان ينسخ والا يلزم الكذب في خبر الله تعالى قيل لقائل ان يقول لا نسلم ان الجمع بين استغراق
الرمضانات كلها لتعلق الوجوب وبين عدم لزوم الاستمرار فانه يحمل بتقدير وقوع النسخ وعدم الاستمرار
يبطل الاستغراق وعدم التناقض بالنسبة الى الحكم على المكلف وعدم تابيده بالموت لاجل انه معروف بالقرينة ان
المراد بالتابيد مدة بقاء المكلف ص قالوا لو جاز لكان قبل وجوده او بعده او معه وارتفاعه
قبل وجوده او بعده باطل ومعه اجدر لا يستحيل له النفي والاثبات

قلنا المراد ان التكليف الذي كان زاله الموت لا ان الفعل يرتفع ش الشبهة الرابعة
انه لو جاز نسخ وجوب الفعل لكان اما قبل وجود الفعل او بعده او معه والاول والثاني باطلان
لكونه معدوما في الحالين ورفع المعدوم ممتنع واما ارتفاعه معه فهو ايضا باطل لاستلزامه
النفي والاثبات في شيء واحد في حالة واحدة م اجاب بان المراد بنسخ الحكم ان التكليف الذي كان على
المكلف زال وذلك غير ممتنع كزوال التكليف بالموت لا ان الفعل يرتفع ص قالوا اما ان يكون الله
تعالى علم استمراره ابدا فلا نسخ او الى وقت معين فليس بنسخ قلنا اي الوقت الذي علم انه ينسخ فيه وعلمه
بارتفاعه بالنسخ لا يمنع النسخ ش الشبهة الخامسة ان الله تعالى اما ان يكون الله تعالى عالما
علم استمرار الحكم المنسوخ ابدا فلا نسخ له والا يلزم وقوع خلاف ما في علم الله تعالى وهو محال او علم استمراره
الى وقت معين فهو ليس بنسخ لانتهاء الحكم بنفسه اجاب بانا نختار الشق الثاني وهو ان يعلم الله تعالى
استمراره الى وقت معين وهو الوقت الذي علم الله تعالى بارتفاع الحكم بالنسخ لا يمنع النسخ لانه يكون ارتفاعه
بالنسخ لا بنفسه ص وعلى الاصفهاني الاجماع على ان شريعتنا ناسخة لما قبلها ونسخ التوجه و
الوصية للاقربين بالمواريث وذلك الصدقة ش هذه حجة على ابي مسلم الاصفهاني وتقريرها انه قد انعقد
الاجماع الصحابة على ان شريعتنا ناسخة لكل شريعة تخالف شريعتنا وعلى ان وجوب التوجه الى بيت المقدس منسوخ
بوجوب التوجه الى الكعبة وعلى ان وصية الوالدين والاقربين منسوخة باية المواريث وذلك النسخ تقديم
الصدقة بين يدي الرسول عليه السلام و نسخ صوم عاشورا ص مسئلة المختار جواز النسخ قبل وقت
الفعل مثل حجوا هذه السنة ثم يقول قبله لا تحجوا ومنع المعتزلة والصيرفي لنا ثبت التكليف قبل وقت الفعل
فوجب جواز رفعه كالموت وايضا فالنسخ كذلك لان الفعل بعد الوقت ومعه يمتنع نسخه ش اختلفوا في
جواز النسخ قبل وقت الفعل والمختار جوازه خلافا للصيرفي والمعتزلة مثاله ان يقول حجوا هذه السنة ثم يقول
قبل الحج لا تحجوا واحتج على المختار بوجهين الاول انه ثبت مبادئ الاحكام ان التكليف يتوجه قبل
وقت مباشرة الفعل فوجب جواز رفع التكليف الثابت قبل الفعل بالناسخ كما جاز رفعه بالموت الثاني
ان كل نسخ كذلك اي قبل وقت الفعل لان النسخ رفع التكليف ورفع التكليف بعد وقت الفعل ومعه ممتنع اما
الاول فلانه ان اتى المكلف بالفعل انقطع التكليف عنه بنفسه فلا نسخ وان لم يأت به عصى بتركه فلا نسخ ايضا
واما الثاني فلامتناع النفي والاثبات على شيء واحد في حالة واحدة ص واستدل بان ابراهيم عليه السلام
امر بالذبح بدليل افعل ما تؤمر وبالاقدام وبترويع الولد ونسخ قبل التمكن واعترض بجواز ان يكون موسعا و
بانه لا يمنع رفع تعلق الوجوب بالمستقبل لان الامر باق عليه وهو المانع عندهم ولانه لو كان موسعا لقضت
العادة بتاخيره رجاء نسخه او موته لعظمه واما دفعهم بمثل ما تؤمروا وانما توهم او امر بمقدمات الذبح فليس بشيء
او ذبح وكان يلتحم عقيبه او جعل صفحة نحاس او حديد فلا يسمع ويكون نسخا قبل التمكن ش واستدل
على جواز النسخ قبل الوقت بقصة ابراهيم عليه السلام فانه امر بذبح ولده اسمعيل عليه السلام ونسخ قبل التمكن
من الذبح اي قبل وقت الفعل اما الاول فبدليل قوله تعالى حكاية عن اسمعيل افعل ما تؤمر وهو الذبح لانه قال
ابراهيم عليه السلام اني ارى في المنام اني اذبحك وبدليل اقدام ابراهيم على الذبح وبدليل ترويعه اسمعيل اي
تخويفه فلو لم يكن الذبح مامورا به لم يقدم ابراهيم عليه ولم يخوف ولده واما انه نسخ فلقوله تعالى وفديناه بذبح
عظيم واما انه نسخ قبل التمكن اي قبل وقته فلانه لو تمكن من الذبح لكان عاصيا بتاخيره

ذلك

[illegible] وعلم الله تعالى

واعترض على هذا بانه يجوز ان يكون وجوب الذبح موسعا ونسخ بعد مضي وقت يسع الذبح فيه فلا يكون النسخ
قبل وقت الفعل اجاب عنه بوجهين الاول ان ذلك اي الوقت الموسع لا يمنع رفع تعلق الوجوب بالمستقبل
اي لا يمنع رفع تعلق الوجوب بالمستقبل اي لا يمنع رفع تعلق الوجوب قبل وقت الفعل لان وجوب الفعل باق على
المكلف اذا لم يأت بالفعل اول الوقت الموسع وبقاء الوجوب على المكلف هو المانع عند الخصوم عن النسخ فيمتنع النسخ
في باقي الوقت الموسع ويمتنع ايضا بعد انقضاء الوقت الموسع لانقطاع التكليف بنفسه ويمتنع ايضا في اول
الوقت الموسع لتحقق الوجوب فيه فتعين ان يكون النسخ قبل الوقت الموسع الثاني انه لو كان وجوب الذبح موسعا
لاخره لان العادة تقتضي بتاخير مثل هذا الفعل رجاء للنسخ او موت احدهما لعظم مثل هذا الامر وقد دفع جماعة
من الاصوليين هذا الاستدلال بان ابراهيم لم يؤمر بالذبح وانما توهم الامر به او امر بمقدمات الذبح لا بنفسه اجاب
المصنف بان هذا الدفع ليس بشيء لانه لو لم يؤمر بالذبح لما احتاج الى الفداء ودفعوا ايضا بانه يجوز انه ذبح والتحم عقيبه
اي صار صحيحا بعد الذبح بعد التحم الحلق للبرء وبانه يجوز انه جعل الله تعالى على حلقه صفحة من نحاس او حديد فلم يمتنع
الذبح لا انه نسخ اجاب بانه لا يسمع هذا الدفع اما الاول فلان الذبح والتحم لم يحتج الى الفداء واما الثاني
فلانه يكون الامر بالذبح تكليفا بما لا يطاق وهو ممتنع عند المعتزلة ومع هذا يلزم ان يكون نسخا قبل التمكن من الذبح
عند وجود الصفحة والصفحة السيف العريض ووجه كل شيء عريض ص قالوا ان كان مامورا به ذلك الوقت
تواردا النفي والاثبات وان لم يكن فلا نسخ واجيب لم يكن مامورا قبله وانقطع التكليف عنده كالموت ش
المانعون من جواز النسخ قبل الفعل قالوا لا يجوز النسخ قبل الفعل وذلك لان المكلف ان كان مامورا بالفعل في وقته فلو نسخ
في ذلك الوقت لزم ان يكون في ذلك الوقت مامورا بالفعل غير مامور به فيلزم توارد النفي والاثبات على شيء واحد
وهو محال وان لم يكن مامورا به في ذلك الوقت فلا نسخ اجاب عنه بانه لم يكن مامورا به في ذلك الوقت لوجود
الناسخ فيه بل يكون مامورا به قبله وانقطع عنه التكليف عند دخول وقته بالناسخ كما يسقط التكليف عنه
بالموت ص مسئلة الجمهور جواز نسخ مثل صوموا ابدا بخلاف الصوم واجب مستمر ابدا لنا لا يزيد على
صم غدا ثم ينسخ قبله قالوا متناقض قلنا لا منافاة بين ايجاب صوم غد وانقطاع التكليف قبله كالموت
ش ذهب الجمهور الى جواز نسخ الامر المقيد بالتابيد مثل صوموا ابدا خلافا لبعض الاصوليين بخلاف
الخبر المقيد بالتابيد مثل الصوم واجب مستمر ابدا فان الاكثر على انه لا يجوز نسخه للزوم التناقض والمختار عند المصنف
في الاول جواز النسخ واحتج عليه بان قوله صوموا ابدا لا يزيد في الدلالة على نفي الوقت والتنصيص عليه وقوله
صم غدا ثم ينسخ قبل دخول الغد ذكر بما جاز نسخ قوله صم غدا قبل دخول الوقت فلذلك جاز نسخ صوموا ابدا المانعون
من جواز نسخ الامر المقيد بالتابيد قالوا لو نسخ الامر المقيد بالتابيد لوجب التناقض لان صيغة التابيد تقتضي الايجاب
ابدا والنسخ يقتضي عدم الايجاب في بعض الاوقات فيلزم التناقض اجاب بانه لا منافاة بين ايجاب صوم غد
وبين انقطاع التكليف قبل الغد بالنسخ كانقطاع التكليف قبل الغد بالموت ص مسئلة الجمهور
جواز النسخ من غير بدل لنا ان مصلحة المكلف قد تكون في ذلك وايضا فانه وقع كنسخ وجوب الامساك بعد الفطر
وتحريم ادخار لحوم الاضاحي قالوا ما ننسخ من اية نأت بخير منها او مثلها قلنا بان الكلام في الحكم او في اللفظ سلمنا لكن
خصص سلمنا ويكون نسخه بغير بدل خيرا للمصلحة علمت ولو سلم انه لم يقع فمن اين لم يجز ش اختلفوا
في جواز نسخ الحكم من غير بدل فذهب الجمهور الى جوازه وذهب بعض الى عدم جوازه والدليل على الجواز من وجهين الاول
ان الحكم ان يتبع المصلحة فيجوز نسخه بلا بدل لان مصلحة المكلف قد تكون في رفع التكليف عنه من غير بدل وان لم يتبع
المصلحة فجوازه اظهر لانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد الثاني انه لو لم يجز نسخ الحكم بلا بدل

ندلو

لانه لم يتمكن

لم يقع لان الوقوع لا يتصور بدون الجواز والثاني باطل لانه وقع نسخ وجوب الامساك بعد الفطر بلا بدل
ونسخ تحريم ادخار لحوم الاضاحي ايضا بلا بدل. المانعون من جواز النسخ بلا بدل قالوا قوله تعالى
ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها يدل على عدم جواز النسخ بلا بدل. اجاب بانه غير محل
النزاع فان الخلاف في جواز نسخ الحكم بلا بدل لا في اللفظ والاية تدل على الاتيان بالبدل في نسخ اللفظ لان الضمير
يرجع الى الاية والاية لفظ سلمنا ان هذه الاية تدل على نسخ الحكم ايضا لكن خصص الحكم بما ذكرنا من الصور سلمنا
انها باقية على عمومها لكن الاية تدل على عدم النسخ بدون الاتيان بما هو خير والنسخ بلا بدل خير من ابقاء ان
الحكم لمصلحة يعلمها الله تعالى ولو سلم ان الاية تدل على النسخ لا يقع بدون بدل فمن اين ثبت انه لم يجز فان عدم
الوقوع لا يقتضي عدم الجواز ص مسئلة الجمهور جواز النسخ ببدل اثقل لنا ما تقدم وبانه نسخ
التخيير في الصوم والفدية بتعيين الصوم وعاشورا برمضان والحبس في البيوت بالحد ش القائلون بجواز النسخ اتفقوا
على جواز النسخ ببدل اخف مثل نسخ تحريم الاكل بعد النوم في ليلة رمضان ببدل حله وهو الاخف وببدل مساو مثل نسخ
وجوب التوجه الى بيت المقدس بوجوب التوجه الى الكعبة واختلفوا في جواز النسخ ببدل اثقل فذهب الجمهور الى جوازه
وذهب بعض الشافعية الى عدم جوازه والدليل على الجواز من وجهين الاول الجواز العقلي وهو ما تقدم من ان الحكم ان
تبع المصلحة فيجوز ان تكون مصلحة في نسخ الحكم ببدل اثقل وان لم يتبع فجوازه اظهر والثاني الوقوع فمن ذلك النسخ التخيير
بين الصوم والفدية بوجوب الصوم على التعيين وهو اثقل من التخيير ومنه وجوب صوم عاشورا بوجوب صوم رمضان
وهو اشق واثقل ومنه نسخ الحبس في البيوت الذي كان حد الزنا بالحد وهو الضرب بالسياط والتغريب سنة في حق
غير المحصن والرجم بالحجارة في حق المحصن ولا شك انه اثقل ص قالوا ابعد في المصلحة قلنا يلزم في ابتداء التكليف
وانما تكون على الاصلح من الاثقل كما يسقمهم بعد الصحة ويضعفهم بعد القوة قالوا يريد الله ان يخفف عنكم يريد الله بكم
اليسر ولا يريد بكم العسر قلنا ان سلم عمومه فسياقها لمآلها تخفيف الحساب وتكثير الثواب او تسمية للشيء بعاقبته
مثل لدوا للموت وابنوا للخراب وان سلم العموم فمخصوص بما ذكرناه كما خصت ثقال التكاليف والابتلاءات بالاتفاق قالوا نات
بخير منها او مثلها والاشق ليس بخير للمكلف واجيب بانه خير باعتبار الثواب ش القائلون بعدم جواز
النسخ بالاثقل احتجوا بثلثة وجوه الاول ان النسخ ببدل اثقل ابعد من المصلحة لانهم ان امتثلوا التزموا زيادة
المشقة وان تركوا الزمهم العقوبة اجاب بان هذا يلزم في ابتداء التكليف لان الناس كانوا في سعة الاباحة فنقلهم
الى التكاليف الشاقة ابعد من المصلحة وايضا قد يكون الباري تعالى علم ان الاصلح هو الاثقل كما يسقمهم بعد الصحة ويضعفهم
بعد القوة لانه علم ان السقم والضعف اصلح الثاني انه لو جاز النسخ ببدل اثقل لزم الكذب لقوله تعالى يريد الله ان يخفف عنكم
وقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والتالي باطل بيان الملازمة ان الاية تدل على ارادة التخفيف واليسر والنسخ
ببدل اثقل يدل على ارادة التثقيل والعسر فيلزم الكذب للاية اجاب بانا لا نسلم عموم الاية في ارادة التخفيف واليسر
في كل شيء ولئن سلم عموم الاية في التخفيف واليسر في كل شيء فسياق الاية تدل على التخفيف واليسر لمآلها تخفيف الحساب
وتكثير الثواب او تسمية التثقيل والعسر بالتخفيف واليسر تسمية للشيء باسم عاقبته فان عاقبته ترجع الى التخفيف واليسر بسبب
نيل الثواب ودفع العقاب مثل لدوا للموت وابنوا للخراب فانه لما كان عاقبة الولادة الموت وعاقبة البناء الخراب
جعلهما غاية الولادة والبناء تسمية للشيء بعاقبته ولئن سلم ارادة التخفيف واليسر في كل شيء على العموم لكن مخصوص بما ذكرنا
من الصور كما خصت ثقال التكاليف والابتلاءات بالاتفاق الثالث ان قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او
مثلها يدل على ان البدل يكون خيرا من المنسوخ او مثله والاثقل الاشق لا يكون خيرا للمكلف ولا مثلا اجاب بانه خير
للمكلف باعتبار عظم الثواب ص مسئلة الجمهور على جواز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس ونسخهما معا وخالف
بعض المعتزلة لنا القطع بالجواز وايضا الوقوع عن عمر كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما

وبجواز نسخ التلاوة

ونسخ الاعتداد بالحول وعن عائشة كان فيما انزل عشر رضعات محرمات والاشبه جواز مس المحدث للمنسوخ لفظه
ش الجمهور ذهبوا الى جواز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس اي جواز نسخ الحكم دون التلاوة او الحكم معا وخالفهم
بعض المعتزلة والدليل على جواز كل من الثلاثة من وجهين الاول الجواز العقلي فانا نقطع انه يجوز ان ينسخ احدهما او كلاهما
لمصلحة يعلمها الله تعالى والثاني الوقوع اما وقوع التلاوة فقط فلما روي عن عمر رضي الله عنه انه قال كان فيما انزل الشيخ والشيخة
اذا زنيا فارجموهما البتة وقد نسخ تلاوته ولم ينسخ حكمه واما وقوع نسخ الحكم فقط فلان حكم اية الاعتداد بالحول وهو قوله
تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول قد نسخ بدون التلاوة واما وقوع نسخهما معا
فلما روي عن عايشة رضي الله عنها انها قالت كان فيما انزل عشر رضعات محرمات فنسخن بخمس وقد كان منسوخ التلاوة والحكم (uncertain) ايضا
واختلفوا في ان منسوخ اللفظ هل يجوز للمحدث مسه ام لا والاشبه انه يجوز مسه للمحدث ص قالوا التلاوة مع حكمها
كالعلم مع العالمية والمنطوق مع المفهوم فلا ينفكان واجيب بمنع العالمية والمفهوم ولو سلم فالتلاوة امارة الحكم ابتداء
لا دواما فاذا نسخ لم ينتف المدلول وكذلك العكس قالوا بقاء التلاوة يوهم بقاء الحكم فيوقع في الجهل ويزول فائدة القرآن بمنعه (uncertain)
وهو مبني على التحسين ولو سلم فلا جهل مع الدليل لان المجتهد يعلم والمقلد يرجع اليه وفائدته كونه معجزا وقرانا يتلى
ش المانعون من جواز نسخ احدهما بدون الاخر قالوا التلاوة مع حكمها كالعلم مع العالمية والمنطوق مع المفهوم
فكما لا انفكاك بين العلم والعالمية وبين المنطوق والمفهوم فكذلك لا انفكاك بين التلاوة وحكمها فلا يتصور نسخ احدهما
بدون الاخر اجاب بمنع العالمية والمفهوم اي لا نسلم ان العالمية مغايرة للعلم بل العلم هو العالمية ولا نسلم ان المفهوم
ثابت وبتقدير ثبوته لا نسلم عدم انفكاكه عن المفهوم ولئن سلم ان العالمية مغايرة للعلم والمنطوق لا ينفك عن المفهوم فلا نسلم
ان التلاوة لا تنفك عن الحكم فان التلاوة امارة الحكم ابتداء لا دواما فاذا نسخت لم ينتف الحكم اذ لا يلزم من انتفاء الامارة
انتفاء الحكم وكذا العكس اي لا يلزم من انتفاء الحكم انتفاء الامارة وقالوا ايضا لا يجوز نسخ الحكم بدون التلاوة لان بقاء التلاوة
يوهم بقاء الحكم لكون التلاوة امارة للحكم فيلزم وقوع المكلف في الجهل وتزول فائدة القرآن اذ الفائدة بيان الاحكام
التي دلت عليها الالفاظ فاذا انتفى بيان الاحكام زالت فائدة اللفظ اجاب بان هذا الدليل مبني على التحسين العقلي
وهو مردود وبتقدير تسليمه فلا نسلم وقوع المكلف في الجهل اذ لا جهل مع قيام الدليل الناسخ لان المكلف ان كان مجتهدا يعلم
الدليل الناسخ فلا يقع في الجهل وان كان مقلدا يرجع الى المجتهد ويقبل منه ولا نسلم ايضا انه تزول فائدة القرآن فان
فائدة التلاوة لا تنحصر في الحكم بل تكون فائدته كونه معجزا وكونه قرانا يتلى فيحصل الثواب بتلاوته ص مسئلة
المختار جواز نسخ التكليف بالاخبار بنقيضه خلافا للمعتزلة واما نسخ مدلول خبر لا يتغير فباطل والمتغير كان زيد ولعمرو (uncertain)
مثله خلافا لبعض المعتزلة واستدلاله بمثل انتم مامورون بصوم رمضان ثم نسخ برفع الخلاف ش المختار
جواز نسخ التكليف بالاخبار بنقيضه خلافا للمعتزلة مثل ان يكلف بالاخبار عن وجود
زيد ثم يكلف بالاخبار عن عدمه واما مدلول الخبر فان كان مما لا يتغير مثل الاله موجود والعالم حادث فنسخه
باطل وان كان مما يتغير كما اذا كان زيد ولعمرو (uncertain) مثله اي نسخه باطل على المختار خلافا لبعض المعتزلة واستدلال المجوزين بجواز
نسخ مدلول الخبر اذا كان حكما مثل انتم مامورون بصوم رمضان ثم نسخ برفع الخلاف بين المجوزين والمانعين لان هذا الخبر بمعنى
الامر كقوله والوالدات يرضعن اولادهن فيجوز نسخه عند المانعين ايضا ولا يكون نسخا لمدلول الخبر بل لمدلول الامر فارتفع الخلاف
بينهم ص مسئلة يجوز نسخ القرآن بالقرآن والسنة والمتواتر بالمتواتر والاحاد بالاحاد والاحاد بالمتواتر
واما نسخ المتواتر بالاحاد فنفاه الاكثرون بخلاف تخصيص العام لما تقدم لنا قاطع فلا يبطله المظنون ش
يجوز نسخ القرآن بالقرآن لنسخ العدة بالحول بالعدة باربعة اشهر وعشر ويجوز نسخ الخبر المتواتر بالخبر المتواتر ونسخ الاحاد
بالاحاد والاحاد بالمتواتر واما نسخ المتواتر بالاحاد فنفاه الاكثرون بخلاف تخصيص العام بالمتواتر بالاحاد لما تقدم
والفرق ان النسخ يرفع ما ثبت بالمنسوخ بخلاف التخصيص فانه لا يرفع ما ثبت بالعام واحتج المصنف على عدم جواز نسخ
الخبر المتواتر بالاحاد بان الخبر المتواتر مقطوع والاحاد مظنون

والمظنون لا يقابل المقطوع بل يطرح المظنون ويعمل بالمقطوع قيل وفيه نظر اذ يجوز ان المتواتر مظنونا بحسب الدلالة
والاحاد مقطوعا بحسب الدلالة فح يقابل المتواتر بالاحاد وينسخ اجيب بانه ح يعني ان يكون الاحاد مخصصا
للمتواتر ولا نزاع فيه ورد بان الاحاد انما يعني ان يكون مخصصا اذا ورد قبل العمل بعام المتواتر اما اذا ورد بعد
العمل به يكون ناسخا له ص قالوا وقع فان اهل قبا سمعوا منادية عليه السلام الا ان القبلة قد حولت فاستداروا
ولم ينكر عليهم اجيب علموا بالقراين لما ذكرناه قالوا كان يرسل الاحاد بتبليغ الاحكام مبتداه وناسخه اجيب
الا ان يكون لما ذكرناه فيعلم بالقراين لما ذكرناه قالوا قل لا اجد نسخ بتحريم كل ذي ناب من السباع فالخبر احد اجيب
اما بمنعه واما بان المعنى لا اجد الان وتحريم ما لا الاصل ليس بنسخ ش القايلون بجواز نسخ الخبر المتواتر بالاحاد
احتجوا بوجوه الاول الوقوع فان اهل قبا سمعوا منادي الرسول ينادي الا ان القبلة قد حولت عن بيت المقدس الى الكعبة
فاستداروا في الصلاة عن بيت المقدس الى الكعبة ولم ينكر الرسول عليه السلام عليهم مع ان وجوب التوجه الى بيت المقدس
ثبت بالخبر المتواتر وخبر المنادي الاحاد فلو لم يجز نسخ المتواتر بالاحاد لما جاز لهم التحول بمجرد قول المنادي ولانكر
الرسول عليهم اجاب بانا لا نم انهم تحولوا بمجرد اخبار المنادي بل تحولوا لانهم علموا بالقراين المنضمة الى خبر
المنادي كعلو الناس بذلك وقربهم من مسجد الرسول عليه السلام وانما حمل على هذا لما ذكرناه من الدليل الدال على عدم جواز
نسخ المتواتر بالاحاد الثاني انه عليه السلام كان يرسل احاد الصحابه الى الافاق بتبليغ الاحكام مبتداه وناسخه من غير
فرق بينهما ولو لم يقبل الاحاد في نسخ المتواتر لما وجب القبول ولما جاز للرسول ان لا يفرق اجاب بان يراد لزم من الارسال
ووجوب القبول صحيح الا ان يكون خبر الواحد لما ذكرنا وهو ان يكون ناسخا للمتواتر فانه ح حمل على كونه معلوما بالقراين
لما ذكرنا الثالث ان قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه نسخ بنهيه عليه السلام عن كل ذي ناب من السباع
والنهي عن كل ذي ناب من باب الاحاد واذا جاز نسخ القران بالاحاد فنسخ الخبر المتواتر به اجدر اجاب اما بمنعه بان يقال
لا نم ان هذه الايه فانها لا تدل على اباحه الجميع حتى يكون تحريم كل ذي ناب ناسخا له لانه يدل على عدم وجدان المحرم وعدم
بالوحي لا يدل على اباحه الجميع واما بان يعني الايه لا اجد الان محرما فيكون موقتا واذا كان موقتا لا يكون منسوخا ونهيه
عليه السلام عن كل ذي ناب رافع لحكم الثابت بالاصل ورفع الحكم الثابت بالاصل ليس بنسخ لان النسخ لا يكون الا للحكم
الشرعي وحكم الاصل لا يكون ح شرعيا ص ويعين الناسخ بعلم تاخره او بقوله عليه السلام هذا ناسخ او ما في معناه
مثل كنت نهيتكم او بالاجماع ولا يثبت بتعيين الصحابي اذ قد يكون عن اجتهاد وفي تعيين احد المتواترين نظر ولا يثبت
بتقليبته في المصحف ولا بحداثة الصحابي ولا بتاخر اسلامه ولا بموافقه الاصل واذا لم يعلم ذلك فالوجه الوقف لا التخيير
ش اذا وقع حكمان متنافيان فانما يعين الناسخ بان يعلم تاخره عن الاخر او بان يقول الرسول عليه السلام هذا
ناسخ او بان يقول ما في معناه مثل كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها فان هذا دال على نسخ النهي عن زيارة القبور
وايضا يعين الناسخ منهما بالاجماع بان يجمع الامه على ان هذا ناسخ ولا يثبت النسخ بتعيين الصحابي الناسخ اذ قد يكون
اذ قد يكون تعيينه الناسخ عن اجتهاد وفي تعيين الصحابي الصحابي باخر احد المتواترين نظر لتعارض دليل قبول قوله والمنع اما
المنع فهو انه يتضمن نسخ المتواتر بقول الواحد وهو غير جايز واما دليل القبول فهو ان النسخ لا يكون بخبر الواحد
بل بالمتواتر وخبر الواحد يعين للناسخ لا ناسخ لانه لا نعلم ان احدهما ناسخ والاخر منسوخ بدون خبر الواحد ولا يثبت
كون الحكم منسوخا بتقليبته في المصحف لجواز ان يكون المتقدم في المصحف متاخرا في النزول لان ترتيب المصحف ليس على
ترتيب النزول ولا يثبت كون الحكم ناسخا بحداثة الصحابي الذي يرويه لجواز ان يكون من تاخر صحبته يكون روايته
متقدمه ولا يثبت ايضا كون الحكم ناسخا بتاخر اسلام الصحابي الذي يرويه فان تاخر الاسلام لا يقتضي تاخر روايته
ولا يثبت ايضا كون الحكم ناسخا بكونه موافقا للاصل فان موافقه الاصل لا يدل على النسخ اصلا واذا لم يعلم الناسخ
والمنسوخ فالوجه الوقف لا التخيير ص مسله الجمهور على جواز نسخ السنه بالقران وللشافعي قولان

لنا

لنا لو امتنع لكان لغيره والاصل عدمه وايضا التوجه الى بيت المقدس بالسنه ونسخ بالقران
والمباشره بالليل للصوم وصوم يوم عاشورا واحتج بجواز نسخه بالسنه ووافق القران وا
بان ذلك لا يمنع تعيين ناسخ ابدا ش اتفق الجمهور على جواز نسخ السنه بالقران وللشافعي رحمه الله فيه
قولان واحتج المصنف على مذهب الجمهور بانه لو امتنع لكان امتناعه لغيره اذ يعلم بالضروره انه لا يكون ممتنعا
لذاته والتالي باطل لان الاصل عدم الغير وايضا نسخ السنه بالقران واقع فان وجوب التوجه الى بيت
المقدس كان ثابتا بالسنه ونسخ بالقران بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام وتحريم مباشره الصايم
بالليل ثبت بالسنه وقد نسخ بقوله تعالى فالان باشروهن ووجوب صوم يوم عاشورا ثبت بالسنه وقد
نسخ بالقران واورد على هذا بانه يجوز ان يكون النسخ في هذه الصور بالسنه ووافق القران فاستغني
بالقران عن نقل السنه الناسخه واجيب بان هذا التجويز يمنع تعيين ناسخ ابدا فان اي ناسخ فرض كان
لقايل ان يقول الناسخ غيره الا انه وافق ذلك الغير ص قالوا لتبين للناس والنسخ رفع الاشياء قلنا
المعنى لتبلغ ولو سلم فالنسخ ايضا بيان ولو سلم فاين نفي النسخ قالوا منفر قلنا اذا علم انه مبلغ فلا نفره
ش المانعون من جواز نسخ السنه بالقران احتجوا بوجهين الاول ان السنه بيان للقران لقوله تعالى
لتبين للناس ما نزل اليهم فانه يدل على كون السنه بيانا للقران والمنسوخ لا يكون بيانا للناسخ لان النسخ رفع
المنسوخ بالناسخ لا بيان الناسخ بالمنسوخ اجاب بان المراد من قوله لتبين لتبلغ وحمل البيان على هذا
اولى لانه عام في كل القران اما حمله على بيان المراد فهو يخصص بعض ما انزل وحمل اللفظ على ما يطابق الظاهر
اولى من حمله على ما يوجب ترك الظاهر ولو سلم ان المراد البيان فالنسخ ايضا بيان فيلزم هذه مغالطه لان المستدل
نفى كون المنسوخ بيانا للناسخ والمعترض اثبت كون الناسخ بيان المنسوخ اصيب بانه لا يبعد ان يقال المستدل
ابطل ان تكون السنه منسوخه بالقران لان الايه اقتضت ان تكون السنه بيانا ولا منافاه بين البيان والمبين
ولو كان نسخها بالقران لكان متنافيين اجاب المعترض بان النسخ ايضا بيان فلا منافاه وفيه نظر اذ الكلام
المستدل لم يورد في المتن على هذا الوجه حتى يستقيم جواب المعترض بل اورد على الوجه الذي قررناه ح يكون جواب
المعترض غير مستقيم ولو سلم ان النسخ ليس ببيان فمن اين ثبت نسخ السنه بالقران فان الايه لا تدل على ان كل
سنه بيان للقران فغايته انها تدل على ان كل القران لا ينسخ بعض السنه وهو ما يكون بيانا للقران الثاني
ان نسخ السنه بالقران منفر الناس عن النبي عليه السلام وعن طاعته لانه يوهم ان الله تعالى لم يرض بما سنه الرسول
عليه السلام فلا يحصل مقصود البعثه اجاب بانه اذا علم ان الرسول عليه السلام مبلغ للاحكام لا واضع
لها فلا نفره ص مسله الجمهور على جواز نسخ القران بالخبر المتواتر ومنع الشافعي لنا ما تقدم واستدل
بان لا وصيه لوارث نسخ الوصيه للوالدين والاقربين والرجم للمحصن نسخ الجلد واجيب بانه يلزم نسخ المعلوم
بالمظنون وهو خلاف الغرض ش اتفق الجمهور على جواز نسخ القران بالخبر المتواتر لا بالاحاد ومنع الشافعي
رحمه الله تعالى جواز نسخ القران بالخبر المتواتر حجه الجمهور ما تقدم وهو ان القران والخبر المتواتر كل منهما من الله فلا
يمتنع لذاته نسخ احدهما بالاخر ولا لغيره لان الاصل عدمه واستدل على جواز نسخ القران بالخبر المتواتر بالوقوع
فان قوله عليه السلام الا لا وصيه لوارث نسخ قوله تعالى الوصيه للوالدين والاقربين ورجم المحصن ثابت بالسنه
وقد نسخ الجلد وهو ثابت بالقران لقوله تعالى الزانيه والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مايه جلده واجيب بانا لا نم
نسخ الصورتين بالسنه لانه يلزم منه نسخ المعلوم بالمظنون لان قوله عليه السلام الا لا وصيه لوارث ورجم المحصن قبيلا
الاحاد ونسخ المعلوم بالمظنون خلاف المفروض لان المفروض ان خبر الواحد الذي هو المظنون

لا ينسخ القرآن الذي هو المقطوع به وهذا الفرض انما لزم من المدعي بطريق المفهوم لان تقييد الخبر بالمتواتر
في المدعي يدل على انه لا يجوز نسخ القرآن بخبر الواحد ص قالوا نأت بخير منها او مثلها والسنة ليست كذلك
ولانه قال نأت والضمير لله واجيب بان المراد الحكم لان القرآن لا تفاضل فيه فيكون اصلح للمكلف او مساويا وصح
نأت لان الجميع من عند الله قالوا قل ما يكون لي ان ابدله قلنا ظاهر في الوحي ولو سلم فالسنة بالوحي ش
المانعون من جواز نسخ القرآن بالخبر المتواتر قالوا الناسخ لا بد وان يكون خيرا من المنسوخ او مثله لقوله تعالى ما ننسخ
من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها والسنة ليست بخير من القرآن ولا مثله فلا يجوز نسخ القرآن بالسنة وايضا قال
تعالى نأت بخير منها والضمير في نأت لله تعالى فيكون الآتي بالناسخ هو الله وجواز نسخ القرآن بالسنة ينافي ذلك لان
الآتي بالسنة ليس هو الله تعالى بل الرسول عليه السلام اجيب عن الاول ان المراد بالنسخ الآية هو نسخ الحكم لا اللفظ
لان القرآن لا تفاضل فيه بحسب اللفظ ويجوز ان يكون حكم السنة خيرا من حكم القرآن او مثاله لانه يجوز ان يكون حكم
السنة اصلح للمكلف من حكم القرآن او مساويا له وعن الثاني انه يصح الاطلاق نأت على ما اتى به الرسول عليه السلام لان
ما اتى به الرسول عليه السلام ايضا من عند الله تعالى لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى والثالث ان قوله
تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا او بدله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى
الي يدل على ان الرسول عليه السلام لا يجوز له ان يبدل القرآن من تلقاء نفسه وكون السنة ناسخة للقرآن ينافي ذلك لان السنة
من تلقاء نفسه اجيب بانه ظاهر في ... انه اراد به تبديل الوحي اي ليس لي ان ابدل ما يوحى الي بعضه ببعض
ولو سلم ان المراد منه منع التبديل مطلقا فالسنة بالوحي ايضا فالنسخ بها تبديل لا من تلقاء نفسه بل بالوحي ص مسألة
مسألة الجمهور ان الاجماع لا ينسخ لنا لو نسخ بنص قاطع او اجماع قاطع كان الاول خطأ وهو باطل ولو نسخ بغيرهما فابعد
للعلم بتقديم القاطع ش ذهب الجمهور الى ان الاجماع القطعي لا يكون منسوخا وخالفهم بعض الاصوليين حجة
الجمهور ان الاجماع القطعي لو كان منسوخا لكان نسخه بنص قاطع او باجماع قاطع او بغيرهما فان كان بنص قاطع او اجماع
قاطع يلزم ان يكون الاول اي المنسوخ خطأ لان القطعي لا يعارضه فيسل والصواب ان يقال يلزم ان يكون احدهما
لان التقدير ان كل واحد منهما قطعي فتعيين احدهما بالخطأ ترجيح من غير مرجح والجواب عنه ان الاول لما فرض كونه منسوخا
لم يلزم ترجيح من غير مرجح عند تعيينه بالخطأ وان كان نسخ الاجماع القطعي بغيرهما اي بغير النص القاطع والاجماع
القاطع فابعد من نسخه بهما لان غير النص القاطع والاجماع القاطع ظني وقد علم ان القاطع يقدم على المظنون
وانما قيدنا الاجماع بالقطعي لان قوله للعلم بتقديم القاطع يشعر بانه اراد بالاجماع القطعي ص قالوا لو
اجمعت الامة على قولين فاجماع على انها اجتهادية فلو اتفق على احدهما كان نسخا قلنا لا نسخ بعد تسليم جوازه
وقد تقدمت ش القائلون بجواز نسخ الاجماع قالوا لو اجمعت الامة على قولين فهو اجماع منهم بان المسألة
اجتهادية يجوز الاخذ باي واحد من القولين فلو اتفقوا بعد ذلك على احدهما كان نسخا للاجماع الاول لانه بعد
الاتفاق على احدهما لم يجز الاخذ الا بما اتفقوا عليه فيكون الاجماع الثاني رافعا لحكم الاجماع الاول اجاب
بانا لا نسلم وقوع الاجماع الثاني على احد القولين لما تقدم من الخلاف ولو سلم وقوع الاجماع الثاني فلا
نسخ للاجماع الاول لان الاجماع الاول مشروط بعدم الاجماع الثاني واذا وقع الاجماع الثاني انتفى شرط
الاجماع الاول فانتفى الاجماع الاول لانتفاء شرطه لا لكونه منسوخا ص مسألة الجمهور على ان الاجماع
لا ينسخ به لانه ان كان عن نص فالنص ناسخ وان كان عن غير نص والاول قطعي فالاجماع خطأ او ظني
فقد زال شرط العمل به وهو رجحانه ش اتفق الجمهور على ان الاجماع لا يكون ناسخا وخالفهم
بعض المعتزلة وعيسى بن ابان حجة الجمهور ان الاجماع ان كان عن نص يكون الناسخ هو

النص

النص لا الاجماع وان كان الاجماع عن غير نص يكون عن قياس بالضرورة فالاول اي الحكم المنسوخ بالاجماع ان كان
قطعيا يكون الاجماع خطأ لانه لا ينعقد على خلاف القطعي واذا كان خطأ لا يكون ناسخا وان كان الحكم القطعي
المنسوخ بالاجماع ظنيا فقد زال شرط العمل به لان شرط العمل بالظني رجحانه على معارضه فلا يكون
رجحانه على معارضه الذي هو سند الاجماع ولا يلزم ان يكون الاجماع خطأ واذا زال الشرط وجوب العمل به
لم يكن ثابتا واذا لم يكن ثابتا لا يكون منسوخا لان النسخ بعد الثبوت ص قالوا قال ابن عباس لعثمان رضي الله
عنهما كيف تحجب الام بالاخوين وقد قال الله تعالى فان كان له اخوة والاخوان ليسا اخوة فقال حجبها قومك يا غلام قلنا
انما يكون نسخا بثبوت المفهوم قطعا وان الاخوين ليسا اخوة قطعا فيجب تقدير النص والا كان الاجماع خطأ ش
القائلون بان الاجماع ينسخ به قالوا الحاجب عثمان الام عن الثلث عند وجود الاخوين وردها الى السدس قال
ابن عباس رضي الله عنهما كيف تحجب الام بالاخوين وقد قال الله تعالى فان كان له اخوة والاخوان ليسا باخوة فقال عثمان
رضي الله عنه حجبها قومك يا غلام وذلك دليل على ان الاجماع ينسخ به اجاب بان حجب الام عن الثلث انما يكون نسخا لو
ثبت المفهوم حتى يلزم بطريق المفهوم انه ان لم يكن له اخوة فلا يكون لامه السدس بل الثلث وثبت ان الاخوين ليسا باخوة
قطعا وكل واحد منهما مختلف فيه ولو سلم ثبوتهما فيجب حينئذ تقدير النص الدال على حجب الام عن الثلث والا لكان الاجماع
خطأ لكونه مخالفا للقطعي وحينئذ يكون الناسخ هو ذلك النص لا الاجماع ص مسألة المختار ان القياس
المظنون لا يكون ناسخا ولا منسوخا اما الاول فلان ما قبله ان كان قطعيا لم ينسخ بالمظنون وان كان ظنيا تبين
زوال شرط العمل وهو رجحانه لانه يثبت مقيدا ان كان المصيب واحدا ام لا واما الثاني فلان ما بعده قطعا
او ظنيا تبين زوال شرط العمل به واما المقطوع فينسخ بالمقطوع في حياته واما بعده فيتبين انه كان منسوخا
قالوا اصح التخصيص فيصح قلنا منقوض بالاجماع والعقل وخبر الواحد ش اعلم ان القياس المقطوع والعلة
هو ما يكون حكم اصله ووجودها في الفرع قطعا والمظنون ما لا يكون كذلك بل يكون بعضها قطعيا والباقي ظنيا
او لا يكون واحد منها قطعيا والمختار عند المصنف ان القياس المظنون لا يكون ناسخا ولا منسوخا اما الاول
وهو ان القياس المظنون لا يكون ناسخا فلان ما قبله اي ما قبل القياس المظنون وهو الذي ينسخ بالقياس
المظنون ان كان قطعيا لا يكون القياس المظنون ناسخا له لان المقطوع لا ينسخ بالمظنون وان كان ما قبل
القياس المظنون ظنيا تبين بالقياس المظنون زوال شرط العمل به وهو رجحانه لان العمل بالمظنون الذي هو
قبل القياس المظنون مقيد برجحانه على معارضه سواء كان المصيب واحدا او لا واذا زال شرط العمل به لم يكن ثابتا
واذا لم يكن ثابتا لا يكون ناسخا منسوخا بالقياس المظنون لان النسخ بعد الثبوت واما الثاني وهو ان القياس
المظنون لا يكون منسوخا فلان ما بعد القياس المظنون قطعا او ظنيا تبين زوال شرط العمل بالقياس المظنون
وهو رجحانه كما في الاول واذا زال شرط العمل به لا يكون منسوخا لما مر واما القياس المقطوع فينسخ بدليل مقطوع
في حياة الرسول لان حكم القياس كحكم النص القاطع فكما جاز نسخ القاطع بالقاطع فكذلك جاز نسخ القياس
القطعي بالقاطع واما بعد الرسول عليه السلام فلو عمل مجتهد بالقياس القطعي لعدم اطلاعه على ناسخه ثم
اطلع الناسخ تبين انه كان منسوخا في عهد الرسول القائلون بان القياس المظنون يجوز ان يكون ناسخا

قالوا صحّ التخصيص بالقياس المظنون فيصحّ النسخ به لان النسخ بيان كالتخصيص اجاب بان هذا الدليل منقوض بالاجماع والعقل وخبر الواحد فانه يجوز التخصيص بكل منها ولا يجوز النسخ به ص مسئلة المختار يجوز نسخ الفحوى دونه وامتناع نسخ الفحوى دون اصله ومنهم من جوزهما ومنهم من منعهما لنا ان جواز التافيف بعد تحريمه لا يستلزم جواز الضرب وبقاء تحريمه يستلزم تحريم الضرب والا لم يكن معلوما منه ش اختلف في نسخ الاصل مثل تحريم التافيف والفحوى مثل تحريم الضرب على ثلاثة مذاهب الاول المختار انه يجوز نسخ اصل الفحوى بدون نسخ الفحوى ويمتنع نسخ الفحوى دون اصله والثاني انه يجوز نسخ كل منهما بدون الاخر والثالث انه يمتنع نسخ كل منهما بدون الاخر حجة المذهب المختار ان جواز التافيف بعد تحريمه لا يستلزم جواز الضرب فيجوز نسخ تحريم التافيف الذي هو الاصل مع بقاء تحريم الضرب الذي هو الفحوى وبقاء تحريم التافيف يستلزم تحريم الضرب لان بقاء تحريم التافيف لو لم يكن مستلزما لتحريم الضرب لم يكن تحريم الضرب معلوما من تحريم التافيف والتالي باطل لانه يكون معلوما منه واذا كان بقاء تحريم التافيف مستلزما لتحريم الضرب امتنع نسخ تحريم الضرب الذي هو الفحوى بدون نسخ تحريم التافيف الذي هو الاصل ص المجوز دلالتان فجاز رفع كل منهما قلنا اذا لم يكن استلزام ش المجوز القايل بجواز نسخ كل من الاصل والفحوى بدون الاخر قال دلالة اللفظ على تحريم التافيف بالمنطوق وعلى تحريم الضرب بالمفهوم واحديهما مغايرة للاخرى فجاز رفع حكم كل من الدلالتين بدون الاخر اجاب بانه انما جاز رفع حكم كل منهما بدون الاخر اذا لم يكن بينهما استلزام اما اذا كان بينهما استلزام فلا يجوز رفع حكم هو لازم بدون حكم هو ملزوم لامتناع بقاء الملزوم بدون اللازم ص المانع الفحوى تابع فيرتفع بارتفاع متبوعه قلنا تابع للدلالة لا للحكم والدلالة باقية ش المانع اي القايل بانه يمتنع نسخ كل من الاصل والفحوى بدون الاخر قال الفحوى تابع للاصل واذا ارتفع المتبوع ارتفع تابعه لان التابع لا يوجد بدون المتبوع فيرتفع الفحوى الذي هو تابع بارتفاع الاصل الذي هو متبوعه اجاب بان الفحوى تابع لدلالة اللفظ على الاصل لا للحكم والدلالة باقية الا انه لا يجوز العمل بمقتضاها بدليل خاص بالاصل فيبقى الفحوى لبقاء متبوعه الذي هو الدلالة ص مسئلة المختار ان نسخ حكم اصل القياس لا يبقى معه حكم الفرع لما خرجت العلة عن الاعتبار فلا فرع ش المختار ان نسخ حكم اصل القياس لا يبقى معه حكم الفرع اي ينسخ حكم الفرع ايضا خلافا للحنفية حجة المختار ان حكم الاصل هو الموجب لاعتبار العلية في حكم الاصل فاذا ارتفع حكم الاصل خرجت العلة عن الاعتبار فلا يتحقق الفرع حينئذ والا لتحقق المعلول بدون العلة فيه لقايل ان يقول العلة امارة للحكم لا موجبة والامارة يحتاج اليها ابتداء لا دواما فلا وفيه نظر لان العلة باعثة لا امارة مجرده كما سيأتي والباعث يحتاج اليه دايما ص قالوا الفرع تابع للدلالة لا للحكم كالفحوى قلنا يلزم من زوال الحكم زوال الحكمة المعتبرة فيزول الحكم مطلقا لانتفاء الحكمة قالوا حكمتم بالقياس على انتفاء الحكم بغير علة قلنا حكمنا بانتفاء الحكم لانتفاء علته ش احتجت الحنفية بوجهين الاول ان حكم الفرع تابع لدلالة لفظ الاصل على علة الاصل لا لحكم الاصل كالفحوى فانه تابع لدلالة المنطوق لا لحكمه ولا يلزم من انتفاء حكم الاصل انتفاء دلالته على علية الاصل فلا يلزم من انتفاء حكم الاصل انتفاء حكم الفرع اجاب بانه يلزم من زوال حكم الاصل زوال الحكمة المعتبرة فيزول الحكم مطلقا لانتفاء حكمته الثاني انكم حكمتم بانتفاء حكم الفرع بالقياس على انتفاء حكم الاصل ولا يكون بين انتفاء حكم الاصل وانتفاء حكم الفرع علة تجمع بينهما والقياس بغير علة غير معتبر اجاب بانا ما حكمنا بانتفاء حكم الفرع قياسا على انتفاء حكم الاصل

نسخ و

بل حكمنا بانتفاء حكم الاصل لفرع لانتفاء علته ص مسئلة المختار ان الناسخ قبل تبليغه لا يثبت حكمه لنا لو ثبت لادى الى وجوب وتحريم للقطع بانه لو ترك الاول اثم وايضا فانه لو عمل بالثاني عصى اتفاقا وايضا يلزم قبل تبليغ جبريل عليه السلام وهو اتفاق ش اذا ورد ناسخ الى الرسول ولم يبلغه الى الامة بعد هل يثبت حكمه مثل ان ورد الامر ام لا فيه خلاف والمختار ان الناسخ قبل تبليغه لا يثبت حكمه مثلا ورد الامر اولا باستقبال بيت المقدس وورد الناسخ وهو الامر باستقبال الكعبة في المدينة فلا يثبت حكم هذا الناسخ في حق اهل اليمن ما لم يبلغه اليهم بل هم مأمورون باستقبال بيت المقدس حتى يبلغ الناسخ اليهم وذهب الحنفية الى خلافه واحتج المصنف بانه لو ثبت الناسخ قبل تبليغه لادى الى وجوب شي واحد وتحريمه في حالة واحدة والتالي باطل بيان الملازمة انا نقطع بان المكلف لو ترك الواجب الاول قبل تبليغ الناسخ لاثم بتركه فلو كان الناسخ المحرم مثلا ثابتا قبل تبليغه يكون ذلك الفعل قبل تبليغ الناسخ واجبا وحراما معا وايضا لو عمل المكلف قبل تبليغ الناسخ اليه بحكم الثاني اي بحكم الناسخ عصى بالاتفاق فلو كان حكم الناسخ ثابتا قبل تبليغه لم يكن عاصيا بالعمل به وايضا لو ثبت حكم الناسخ قبل تبليغ الرسول الى المكلفين يلزم ان يكون ثابتا قبل تبليغ جبريل الى الرسول عليه السلام اذ لا فرق بين الصورتين والتالي باطل بالاتفاق ص قالوا حكم فلا يعتبر علم المكلف قلنا لا بد من اعتبار التمكن وهو منتف ش القايلون بان الناسخ يثبت حكمه قبل تبليغ الرسول الى المكلفين قالوا الناسخ حكم متجدد ولا يتوقف ثبوته على علم المكلف كساير الاحكام المتجددة اجاب بانه اريد ثبوت الحكم بتعلقه بالمكلف في الخارج يتوقف على علم المكلف اذ لا بد من اعتبار التمكن من الامتثال وهو منتف عند جهل المكلف بثبوت الحكم ص مسئلة العبادات المستقلة ليست نسخا وعن بعضهم صلوة سادسة نسخ واما زيادة جزء مشترط او زيادة شرط او زيادة ترفع مفهوم المخالفة فالشافعية كالعدم شرعا كزيادة ركعة في الفجر وعشرين على القذف وتغريب في ثالث تعد ابنين نسخ وقال الغزالي ان اتحد كركعة في الفجر نسخ بخلاف عشرين في القذف والمختار ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ لانه حقيقته وما خالفه ليس بنسخ ش اتفق الجمهور على ان زيادة العبادات المستقلة ليست نسخا ونقل عن بعض الاصوليين ان زيادة صلاة على الصلوات الخمس نسخ لقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى لانها تجعل ما كان اوسط غير اوسط وهو باطل لان كونها وسطى امر حقيقي لا شرعي فيكون رفعه ليس بنسخ واما زيادة جزء مشترط كزيادة ركعة في الصلوة او زيادة شرط كزيادة صفة الايمان في رقبة الكفارة او زيادة ترفع مفهوم المخالفة كما اذا قال في السايمة زكاة ثم قال في المعلوفة زكاة فذهب الشافعية والحنابلة الى انها ليست بنسخ وذهب الحنفية الى انها نسخ وقيل الثالث نسخ اي الزيادة التي ترفع المفهوم مفهوم المخالفة نسخ وغيرها ليست بنسخ وقال عبد الجبار ان غيرت الزيادة المزيد عليه تغييرا شرعيا حتى صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على حد ما كان يفعل قبل الزيادة كان وجوده كعدمه ووجب استينافه فانه يكون نسخا كزيادة ركعة على ركعتي الفجر وكزيادة عشرين على حد القذف وزيادة تخيير في ثالث بعد التخيير في اثنين كالتخيير اولا بين الاعتاق والصيام ثم بين الاعتاق والصيام والاطعام والمثال الاول صحيح لانه لو اتى بركعتين بعد زيادة ركعة لكان وجودهما كالعدم ووجب الاستيناف واما المثالان الاخيران فغير صحيحين لانه بعد زيادة عشرين لو اتى بالثمانين لم يكن وجودها كالعدم وانما يلزم ان يضم اليها عشرون وايضا لو اتى باحد الاولين بعد التخيير في الثالث لم يكن وجوده كالعدم بل يكفي وان كان المزيد عليه لو فعل على حد ما كان يفعل قبل الزيادة صح فعله واعتد به ولم يلزم استيناف فعله وانما يلزم ان يضم اليه غيره

لم تكن الزيادة نسخا نحو زيادة التغريب على الحد وزيادة العشرين على حد القاذف وهذا المثال انما يكون صحيحا
لهذا القسم لا للاول ولهذا ذكر الامام في المحصول هذا المثال لهذا القسم وقال الغزالي ان اتحدت الزيادة
مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد بينهما كزيادة ركعة في الفجر فنسخ وان لم يتحد مع المزيد عليه لا تكون نسخا
كزيادة عشرين في القذف والمختار عند المصنف ان الزيادة ان رفعت بدليل شرعي حكما بعد ثبوته فنسخ لان النسخ
حقيقة في رفع حكم شرعي بدليل شرعي وما خالفه وهو ان لا تكون الزيادة حكما شرعيا او تكون حكما شرعيا ولكن يرفع
لا بدليل شرعي فلا يكون نسخا ص فلو قال الشارع في السائمة زكاة ثم قال في المعلوفة الزكاة فلا نسخ فان كان المفهوم
مرادا فنسخ والا فلا ولو زيدت ركعة في الصبح فتحريم الزيادة ثم وجوبها والتغريب على الحد كذلك فان قيل منع حكم الاصل فنسخ
قلنا هذا لم يثبت تحريمه فلو خير في المسح بعد وجوب الغسل فنسخ للتحريم بعد الوجوب ولو قال واستشهدوا شهيدين ثم ثبت لو
الحكم بشاهد ويمين فليس بنسخ اذ لا رفع لشي ولو ثبت مفهومه ومفهوم فان لم يكونا رجلين اذ ليس فيه منع الحكم بغيره
ولو زيد في الوضوء اشتراط غسل عضو فليس بنسخ لانه انما حصل وجوب مباح الاصل قالوا كانت مجزئة قلنا معنى ثم صارت غير مجزئة
مجزئة امتثال الامر بفعلها ولم يرتفع وارتفع عدم توقفها على شرط اخر وذلك مستند الى حكم الاصل وكذلك
لو زيد في الصلاة ما لم يكن محرما ش اعلم ان المصنف قد فرع على المذهب المختار عدة فروع منها
لو قال الشارع في السائمة زكاة ثم قال في المعلوفة زكاة فان كان المفهوم الذي هو دليل الخطاب مرادا من لفظ الشارع
دل ذلك النسخ لان رفع عدم وجوب الزكاة في المعلوفة بقوله في المعلوفة زكاة قد رفع حكم شرعي بدليل شرعي لانه حينئذ يكون عدم
وجوب الزكاة في المعلوفة حكما شرعيا دل عليه قوله في السائمة زكاة والا اي وان لم يكن المفهوم مرادا من لفظ الشارع
لا يكون ذلك نسخا لان قوله عليه السلام في المعلوفة زكاة لم ترفع حكما شرعيا لان عدم وجوب زكاة المعلوفة ثابت بالاصل
ورفع الحكم الثابت بالاصل لا يكون نسخا ومنها لو زيدت ركعة في الصبح يكون نسخا لتحريم الزيادة لانه قبل زيادة
الركعة كانت الزيادة على الركعتين حراما فلما زيدت الركعة وجبت الزيادة فرفع وجوبها التحريم ومنها زيادة التغريب
على الحد فانها تكون نسخا لان التغريب قبل وجوبه كان حراما فلما وجب رفع حرمة التغريب فان قيل رفع تحريم الزيادة
ليس بنسخ لان تحريم الزيادة ثابت بالاصل ورفع الثابت بالاصل لا يكون نسخا اجيب بان الثابت بالاصل عدم وجوب
الزيادة واما تحريم الزيادة فثابت بالشرع لانه لما كان مبطلا للاتيان بالمامور به كان حراما ومنها لو خير المكلف
في المسح على الخفين وغسل الرجلين بعد وجوب غسل الرجلين على التعيين فنسخ لان التخيير حكم شرعي وقد رفع وجوب الغسل
على التعيين وهو ايضا حكم شرعي ومنها لو قال الشارع واستشهدوا شهيدين ثم ثبت الحكم بشاهد ويمين فليس ذلك
بنسخ اذ مقتضى الاية ان شهادة الشاهدين حجة وثبوت الحكم بشاهد ويمين لم يرفع شيئا من مقتضاها فلا يكون نسخا ولو
ثبت مفهوم قوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم ومفهوم قوله فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان لا يكون الحكم بشاهد
ويمين نسخا لان مفهوم قوله واستشهدوا شهيدين ومفهوم قوله فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان انحصار الاستشهاد
في المذكورين لا انحصار الحكم في المذكورين فمفهوم الاية لم يمنع الحكم بغير شاهدين وبغير رجل وامراتين فلا يكون الحكم
بشاهد ويمين نسخا وظهر من ذلك بطلان قول الحنفية لو كان الحكم بالشاهد واليمين صحيحا يلزم ان يكون خبر الواحد
ناسخا والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان الحكم بالشاهد واليمين يثبت بخبر الواحد فلو كان صحيحا يلزم نسخ انحصار
الحكم في المذكورين ومنها لو زيد في الوضوء اشتراط غسل عضو فليس بنسخ لانه انما حصل بالزيادة وجوب فعل كان
مباحا بالاصل ورفع مباح الاصل ليس بنسخ قيل هذا انما يصح ان لو كانت الزيادة في الاخر لان الزيادة اذا كانت خلاله الثابتة
يرتفع بها الترتيب بدليل شرعي وفيه نظر فان وقوع الزيادة في خلاله لا تخل بالترتيب الشرعي لانه كان متاخرا قبل
الزيادة بقي على تاخره بعد الزيادة وكذا ما كان متقدما قبل الزيادة بقي على تقدمه بعدها القائلون بان زيادة اشتراط
غسل عضو يكون نسخا قالوا قبل الزيادة كانت الطهارة بدونها مجزئة وبعد الزيادة لم تكن مجزئة فارتفع بالزيادة الاجزاء
وهو حكم شرعي فيكون نسخا اجاب بان معنى كون الطهارة مجزئة امتثال الامر بفعلها ولم يرتفع
ذلك

ذلك بالزيادة وانما ارتفع بالزيادة عدم توقف الطهارة على شرط اخر وعدم توقفها على شرط اخر ليس بحكم شرعي لانه مستند الى حكم الاصل فرفعه لا يكون نسخا وكذلك لو زيد في الصلاة ما ليس بمحرم في الصلاة لا يكون نسخا لانه يكون رفعه رفعا لما ثبت بالاصل واجيب ان يحمل قوله ما ليس بمحرم على ما يجوز في الصلاة من غير ان يرد فيه دليل سمعي لانه لو لم يحمل على هذا يلزم ان يكون وجوب ما هو مستحب في الصلاة او مكروه ليس بنسخ وهو باطل لان وجوب ما هو مستحب في الصلاة يكون رافعا لحكم شرعي وهو الاستحباب فيكون نسخا ص مسئلة اذا نقص جزء العبادة او شرطها فنسخ للجزء والشرط لا للعبادة وقيل نسخ للعبادة عبد الجبار ان كان جزءا لا شرطا لنا لو كان نسخا لوجوبها افتقر الى دليل ثان وهو خلاف الاجماع قالوا ثبت تحريمها بغير طهارة وبغير الركعتين ثم ثبت جوازها او وجوبها بغيرها قلنا الفرض لم يتجدد وجوب ش اذا نقص من العبادة ما لا يتوقف صحة العبادة عليه كنقص سنة من السنن مثل الوقوف على يمين الامام لا يكون نسخا للعبادة بالاتفاق بل يكون نسخا لما انتقص واما اذا نقص من العبادة ما يتوقف صحة العبادة عليه كجزء من اجزاء العبادة او شرط من شروطها مثل ما اذا نقصت ركعة من الركعات الاربع او نقص وجوب الطهارة فقد اتفقوا على انه نسخ للجزء او الشرط وقد اختلفوا في انه نسخ للعبادة ام لا والمختار عند المصنف ان نقصان الجزء او نقصان الجزء والشرط نسخ للعبادة وقيل نقصانهما نسخ للعبادة وقال عبد الجبار نقصان الجزء نسخ للعبادة ونقصان الشرط ليس بنسخ للعبادة واحتج المصنف على المذهب المختار بان نقصان جزء العبادة او شرطها لو كان نسخا لوجوب العبادة لافتقرت العبادة في وجوبها بعد نقصان الجزء او الشرط الى دليل ثان والتالي باطل لان الاجماع منعقد على ان الباقي لا يفتقر وجوبه الى دليل ثان بيان الملازمة ان وجوب العبادة الذي كان ثابتا قبل نقصان الجزء او الشرط وقد ارتفع بنقصان الجزء او الشرط لان التقدير ان النقصان نسخ للوجوب فوجوبها بعد النقصان لا بد له من دليل اخر القائلون بان نقصان الجزء والشرط نسخ للعبادة قالوا قبل نقصان الجزء والشرط ثبت تحريم العبادة بغير الشرط وبغير الجزء وهذا التحريم لم يكن بالاصل بل بالشرع فاذا نقص الجزء او الشرط ثبت جواز العبادة او وجوبها بغير الجزء والشرط فارتفع التحريم المذكور فيكون نقصان الجزء والشرط نسخا لكونه رافعا للتحريم المذكور اجاب بانه لا كلام في نسخ التحريم المذكور بل النزاع في وجوب العبادة بعد نقصان الجزء والفرض انه لم يتجدد وجوب للعبادة بعد نقصان الجزء والشرط لانعقاد الاجماع على عدم احتياج وجوب العبادة الى دليل ثان واذا لم يتجدد وجوب لم يتحقق نسخ الوجوب الاول ص مسئلة المختار جواز نسخ وجوب معرفته وتحريم الكفر وغيره خلافا للمعتزلة وهي فرع التحسين والتقبيح والمختار جواز نسخ جميع التكاليف خلافا للغزالي لنا احكام فعلها قالوا وجوب لا ينفك عن معرفة النسخ والناسخ واجيب بانه يعلمها ويسقط التكليف بها وبغيرها ش اختلفوا في انه هل يجوز نسخ وجوب معرفة الله تعالى وتحريم الكفر وغيره من الظلم والقبائح العقلية ام لا فقال الاصحاب نعم وقالت المعتزلة لا وهذه المسئلة فرع التحسين والتقبيح العقليين فمن اثبتهما كالمعتزلة منع جواز نسخ هذه الامور لان المقتضي للحسن والقبح صفات واحكام لا تتغير بتغير الشرائع فامتنع النسخ لاستحالة الامر بالقبيح والنهي عن الحسن ومن نفى الحسن والقبح العقليين جوز نسخ هذه الامور لقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وقوله تعالى ويفعل الله ما يشاء واختلف ايضا في جواز نسخ جميع التكاليف فقال الغزالي لا يجوز والمختار عند المصنف جوازه والدليل عليه ان جميع التكاليف احكام فكما جاز نسخ بعضها جاز نسخ جميعها وقال الغزالي بان المنسوخ لا ينفك عن وجوب معرفة النسخ والناسخ وهو الله تعالى وذلك تكليف فلا يكون جميع التكاليف منسوخا اجاب المصنف بان المكلف يعلم النسخ والناسخ ويسقط التكليف بها وبغيرها بعد معرفتهما ص القياس التقدير والمساواة وفي الاصطلاح مساواة فرع لاصل في علة حكمه ويلزم المصوبة زيادة في نظر المجتهد لانه صحيح وان تبين الغلط والرجوع بخلاف المخطئة وان اريد القياس في ذهنه قيل تشبيه

لما فرغ من المباحث المتعلقة بالكتاب والسنة والاجماع في القياس وذكر اولا تعريفه والقياس في اللغة
التقدير والمساواة يقال قاس النعل بالنعل اي حاذاه وساواه وانما قيل في الشرع قاس عليه ليدل على البناء فان
استعمال الصلة للتضمين وفي الاصطلاح هو مساواة فرع لاصل في علة الحكم والمراد بالفرع صورة اريد الحاقها
بالاخرى في الحكم لوجود العلة الموجبة للحكم فيها وبالاصل الصورة الملحق بها فلا يلزم دور والفقهاء يسمون الاصل
محل الوفاق والفرع محل الخلاف وهذا التعريف للقياس الصحيح في نفس الامر ولم يتناول ما هو صحيح في نظر المجتهد
ولم يكن مطابقا للواقع فيلزم المصوبة ان يزيدوا على المذكور زيادة في نظر المجتهد ليتناول القسم الثاني ايضا
لانه صحيح عند المصوبة وان تبين الغلط وهو دون ما توهم انه علة غير علة في نفس الامر والرجوع عن الحكم
بخلاف المخطئة فانه لا يلزمهم هذه الزيادة لان هذا التعريف تعريف للقياس الصحيح والقسم الثاني غير صحيح
عندهم وان اريد تعريف القياس على وجه يشمل الفاسد ايضا قيل تشبيه فرع باصل في علة الحكم عند المشبه
واورد قياس الدلالة به لانه لا يذكر فيه علة واجيب اما بانه غير مراد واما بانه يتضمن المساواة فيها واورد قياس العكس
مثل لما وجب الصيام في الاعتكاف بالنذر وجب بغير النذر عكسه الصلوة لما لم تجب فيه بالنذر لم تجب بغير نذر والجواب
بالاول وبان المقصود مساواة الاعتكاف بغير نذر في اشتراط الصوم له بالنذر بمعنى لا فارق او بالسبر وذكر
الصلاة لبيان الالغاء او قياس الصوم بالنذر على الصلاة بالنذر ش واورد على عكس هذا التعريف قياس الدلالة
وهو مساواة فرع للاصل في وصف جامع لا يكون علة الحكم لا في نفس الامر ولا في نظر المجتهد بل يكون مساويا
لها في الاعلها مثل الجمع بين الخمر والنبيذ بالرائحة الدالة على الشدة المطربة لان الرائحة ليست بعلة
بل العلة الشدة المطربة والرائحة دالة عليها فانه خارج عن التعريف المذكور للقياس لانه لم يذكر فيه علة الحكم
مع انه قياس ولا ينعكس الحد اجاب عنه بوجهين احدهما ان قياس الدلالة غير مراد من هذا التعريف لان المراد
تعريف ما هو قياس حقيقة وقياس الدلالة لا يكون قياسا حقيقة الثاني انه قياس وليس بخارج عن التعريف
لان المساواة في الوصف الجامع الدال على العلة يتضمن المساواة في العلة واورد ايضا على عكسه قياس العكس وهو
اثبات نقيض حكم الاصل في الفرع لثبوت نقيض علة حكم الاصل في الفرع مثل قول الحنفية لما وجب الصيام
في الاعتكاف بالنذر وجب ايضا بغير نذر عكسه الصلوة لما لم يجب في الاعتكاف بالنذر لم يجب بغير نذر فان الفرع
هو الصيام والاصل هو الصلوة والحكم في الاصل عدم الوجوب في الواقع وفي الفرع الوجوب فيه والعلة في الفرع
الوجوب بالنذر وفي الاصل عدم الوجوب بالنذر فانه قياس ولا يصدق عليه الحد اذ لا مساواة بين الاصل والفرع
في العلة ولا في الحكم اجاب عنه بثلثة وجوه الاول هو الوجه الاول في جواب الايراد الاول وهو ان
قياس العكس غير مراد من هذا التعريف لانه ليس بقياس حقيقة وهذا تعريف لما هو قياس حقيقة الثاني ان المقصود
ههنا مساواة الاعتكاف بغير نذر الصوم في اشتراط الصوم للاعتكاف بنذر الصوم اي بمعنى انه لا فارق بين
الاعتكاف بغير نذر صوم وبين الاعتكاف بنذر صوم في اشتراط الصوم والاختلاف بالنذر وعدمه لا مدخل له
في اشتراط الصوم ~~والاختلاف بالنذر~~ وعدمه كما في الصلوة واما بالسبر بان يقال الموجب لاشتراط الصوم
اما الاعتكاف او الاعتكاف بنذر الصوم والثاني باطل اذ لا اثر للنذر في الاشتراط اذ لو اثر لاثر في
اشتراط الصلوة بالاتفاق فتعين ان الموجب للاشتراط هو الاعتكاف لا الاعتكاف بالنذر فيكون ذكر
الصلوة لبيان الغاء النذر وعلى هذا يكون الاعتكاف بنذر الصوم اصلا والاعتكاف بغير نذر الصوم فرعا
والحكم وجوب الاشتراط فيهما والعلة الاعتكاف فيصدق حد القياس عليه وينعكس الثالث ان المقصود
قياس الصوم بالنذر على الصلوة بالنذر بان يقال على تقدير ان لا يشترط الصوم في الاعتكاف لم يصر شرطا
فيه بالنذر كالصلوة فانها لما لم تشترط في الاعتكاف لم تصر شرطا ~~للاعتكاف~~ فيه بالنذر فالصلوة

ولا اثر للنذر في اشتراط الصلاة

اصل والصوم فرع والحكم عدم الصيرورة شرطا بالنذر والعلة كونهما عبادتين فيصدق حد القياس
عليه وينعكس ص وقولهم بذل الجهد في استخراج الحق وقولهم الدليل الموصل الى الحق وقولهم العلم عن نظر
مردود بالنص والاجماع وبان البذل حال القايس والعلم ثمرة القياس ابو هاشم حمل الشيء على غيره باجراء حكمه عليه ويحتاج
بجامع وقول القاضي حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من اثبات حكم او صفة او نفيهما
حسن الا ان حمل ثمرته واثبات الحكم فيهما معا ليس به بل هو في الاصل بدليل غيره وبجامع كاف وقولهم ثبوت حكم الفرع
فرع القياس فتعريفه به دور واجيب بان المحدود القياس الذهني وثبوت حكم الفرع الذهني والخارجي ليس فرعا له ش
ذكر الحدود المردودة وزيفها بمنع الحدود الثلاثة التي ذكرها المتقدمون الاول ان القياس بذل الجهد في استخراج الحق
الثاني انه الدليل الموصل الى الحق الثالث انه العلم عن نظر اما الاول فلان البذل حال القايس والقياس هو المساواة
المذكورة فلا يصدق احدهما على الاخر فيصدق الحد بدون المحدود فلا يطرد واما الثاني فلانه يصدق على النص والاجماع
لان كل واحد منهما هو الدليل الموصل الى الحق فيلزم عدم الاطراد واما الثالث فلان العلم ثمرة القياس والقياس سببه والسبب
غير المسبب فيصدق الحد بدون المحدود فيلزم عدم الاطراد ايضا ومنها ما قال ابو هاشم وهو ان القياس
حمل الشيء على غيره باجراء حكمه عليه وهذا التعريف ناقص لانه يحتاج الى ذكر الجامع لان حمل الشيء على غيره باجراء حكمه
عليه بغير جامع لا يكون قياسا ومنها ما قال القاضي وهو ان القياس حمل معلوم على معلوم في اثبات الحكم
لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من اثبات حكم او صفة او نفيهما وانما ذكر لفظ المعلوم ليتناول الموجود والمعدوم
لان القياس يجري فيهما ولو قال لفظ الشيء لاختص بالموجود لان المعدوم ليس بشيء عندنا والمراد بالمعلوم متعلق
العلم والاعتقاد والظن لان الفقهاء يطلقون لفظ العلم على هذه الامور والمراد بالاثبات القدر المشترك بين العلم
والاعتقاد والظن وذكر قوله في اثبات حكم لبيان وجه الحمل وذكر عقيبه قوله او نفيه لبيان تفصيل الحكم
المطلوب بالقياس وذكر بامر جامع لتمييز حقيقة القياس عن غيرها ثم اشار الى اقسام الجامع وهذا التعريف
حسن عند جمهور المحققين وزيفه المصنف بوجوه الاول ان الحمل ثمرة القياس لان المراد من الحمل اثبات الحكم
واثبات الحكم ثمرة القياس الثاني ان قوله في اثبات حكم لهما يشعر بان الحكم في الاصل والفرع يثبت بالقياس
وهو باطل لان القياس فرع على ثبوت الحكم في الاصل فلو كان ثبوت الحكم في الاصل بالقياس لزم الدور الثالث
ان قوله بجامع كاف ولا يحتاج الى قوله من اثبات حكم او صفة او نفيهما لان هذه اقسام الجامع والمعتبر في التعريف نفس
الجامع لا اقسامه واورد بعض المتاخرين انه اذا عرف القياس بثبوت حكم الفرع وثبوت حكم الفرع فرع القياس
يتوقف معرفته على معرفة القياس فتعريف القياس به دور اجاب عنه بان هذا التعريف للقياس الذهني والخارجي لا يكون
ولا يتوقف معرفته على ثبوت حكم الفرع الذهني والخارجي على القياس الذهني لان ثبوت حكم الفرع الذهني والخارجي لا يكون
فرعا للقياس الذهني ص واركانه الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع الاصل الاكثر محل الحكم المشبه
به وقيل دليله وقيل حكمه والفرع المحل المشبه وقيل حكمه والاصل ما يبنى عليه غيره ولا بعد في الجميع ولذلك كان الجامع
فرعا للاصل اصلا للفرع ش لما فرغ من تعريف القياس شرع في بيان اركانه ثم في بيان شرايط اركانه اما
اركانه فاربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع لان حقيقة القياس لا يتم الا بهذه الاربعة اما الاصل
فذهب اكثر الفقهاء الى انه هو محل الحكم المشبه به مثلا اذا قيس النبيذ على الخمر في الحرمة فالخمر هو الاصل وقيل الاصل
دليل الحكم فالنص والاجماع الدال على حرمة الخمر هو الاصل وهو مذهب المتكلمين وقيل الاصل حكم المحل المشبه به تحريمه
الخمر هو الاصل وهو ما ذكره الامام فخر الدين الرازي المجهول والفرع المحل المشبه وهو السبب وقيل الفرع
حكم المحل المشبه والاصل ما يبنى عليه غيره فلا بعد في الجميع لان الاصل يصدق على

كل منهما ولا اصلا ان الاصل ما يبنى عليه غيره كان الجامع فرعا للاصل لانه يبنى على الاصل لانه عرف به ويكون اصلا
للفرع لان الفرع يبنى عليه ص ومن شروط حكم الاصل ان يكون شرعيا س ابتدا بشروط حكم الاصل وهي
سبعة الاول ان يكون حكم الاصل شرعيا لان المقصود من القياس الشرعي هو اثبات الحكم الشرعي في الفرع فلو لم يكن حكم
الاصل شرعيا لم يكن الحكم المتعدي الى الفرع شرعيا فلا يحصل المقصود من القياس الشرعي ص وان لا يكون منسوخا
لزوال اعتبار الجامع ش الشرط الثاني ان لا يكون حكم الاصل منسوخا لان الحكم انما يتعدى من الاصل الى الفرع
بناء على اعتبار الجامع فاذا كان حكم الاصل منسوخا زال اعتبار الجامع فلم يتعد الحكم الى الفرع ص وان لا يكون غير
فرع خلافا للحنابلة والبصري لنا ان اتحدت فذكر الوسط ضايع كالشافعية في السفرجل مطعوم فيكون ربويا
كالتفاح ثم يقيس التفاح على البر وان لم يتحد فسد لان الاولى لم يثبت اعتبارها والثانية ليست في الفرع كقوله في
الجذام عيب يفسخ البيع فيفسخ به النكاح كالرتق والقرن ثم يقيس القرن على الجب بفوات الاستمتاع وان كان فرعا
يخالفه المستدل كقول الحنفي الصوم بنية النفل اتى بما امر به فيصح كفرضه الحج ففاسد لانه متضمن اعترافه بالخطا
في الاصل ش الشرط الثالث ان لا يكون حكم الاصل فرعا على حكم اخر خلافا للحنابلة وابي عبد الله البصري
واحتج المصنف على هذا الشرط بانه ان اتحدت العلة الجامعة بين الفرع الاخير والمقيس عليه مع العلة الجامعة
معه بين المقيس عليه واصله فذكر الوسط ضايع لانه يمكن قياس الفرع الاخير على الاصل الاول مثاله قول
الشافعية السفرجل مطعوم فيكون ربويا كالتفاح ثم يقيس التفاح على البر لانه مطعوم فان ذكر التفاح الذي
هو الوسط ضايع لانه يمكن ان يقيس السفرجل على البر ابتدا وان لم يتحد العلة الجامعة بين الفرع الاخير والمقيس
عليه مع الجامعة بين المقيس عليه واصله فسد القياس لان الاولى اي العلة الجامعة بين الفرع الاخير
والمقيس عليه لم يثبت اعتبارها لانها ليست موجودة في اصل المقيس عليه مع ان الحكم واصله ليست موجودة
في الفرع الاخير مثال ذلك قول الشافعية الجذام عيب يفسخ البيع فيفسخ به النكاح كالرتق وهو انسداد
محل الجماع باللحم والقرن وهو عظم في الفرج يمنع الجماع فان كل واحد منهما عيب يفسخ النكاح فيفسخ به النكاح
ثم يقيس القرن على الجب بجامع فوات الاستمتاع والعلة الاولى التي هي كونه عيبا يفسخ به البيع لم يثبت اعتبارها
لانها ليست ثابتة في الجب الذي هو اصل المقيس عليه والعلة الثانية التي هي فوات الاستمتاع غير موجودة في الفرع
الاخر الذي هو الجذام هذا اذا كان حكم الاصل فرعا بموافقة المستدل اما اذا كان فرعا لا بموافقة المستدل ففاسد
لانه يتضمن اعتراف المستدل بخطائه في الاصل لان القياس انما يصح اذا ثبت الحكم في الاصل فالمستدل ان لم يعترف
بثبوت الحكم فيه لم يتمكن من القياس وان اعترف يلزم الاعتراف بالخطاء في الاصل لان المستدل اي الحنفي
مثال ذلك قول الحنفي وقوع الصوم بنية النفل عن الفرض انه اتى بما امر به فيصح قياسا على فرض الحج فانه اذا اتى
بالحج بنية النفل من لم يحج حجة الاسلام يقع عن فرض الحج فان الحنفي لا يقول بوقوع الحج عن فرض الحج اذا اتى به
بنية النفل ص ومنها ان لا يكون معدولا به عن سنن القياس كشهادة خزيمة واعداد الركعات ومقادير
الحدود والكفارات ش الشرط الرابع ان لا يكون حكم الاصل معدولا به عن سنن القياس اي لا يكون
على خلاف قاعدة مستقرة في الشرع ولا يكون مما لا تعقل حكمته كثبوت شهادة خزيمة وحده والحكم به فانه
على خلاف قاعدة الشهادة التي استقرت في الشرع ولم تعقل حكمته وكاعداد الركعات ومقادير الحدود والكفارات
فانها وان لم تكن على خلاف قاعدة مستقرة في الشرع لكنها لا تعقل حكمها ص ومنها ما لا نظير له كان
له معنى ظاهر كرخص المسافر او غير ظاهر كالقسامة ش الشرط الخامس ان لا يكون حكم الاصل عديم النظير
اي لم يوجد ما يساويه في العلة سواء كان له معنى ظاهر كالرخص التي للمسافر فان لها معنى ظاهرا وهو دفع المشقة

والثانية اي العلة الجامعة بين المقيس عليه

او لم يكن له معنى ظاهر كجعل القسامة حلفا في القسامة ص ومنها ان لا يكون ذا قياس مركب وهو ان يستغني عن
بموافقة الخصم في الاصل لمنعه علة الاصل او منعه وجودها في الاصل فالاول مركب الاصل مثل عبد فلا
يقتل به الحر كالمكاتب فيقول الحنفي العلة جهالة المستحق من السيد والورثة فان صحت بطل الالحاق وان بطلت
منع حكم الاصل فيما ينفك عن عدم العلة في الفرع او منع الاصل الثاني مركب الوصف مثل تعليق الطلاق فلا يصح
قبل النكاح كما لو قال زينب التي اتزوجها طالق فيقول الحنفي العلة عندك مفقودة فان صح بطل الالحاق والا منع حكم
الاصل فلا ينفك عن عدم العلة في الاصل او منع الاصل فلو سلم انها العلة وانها موجودة او اثبت انها موجودة انتهض الدليل
عليه لو كان مجتهدا ولذلك لو اثبت الاصل بنص ثم اثبت العلة بطريقها على الاصح لانه لو لم يقبل لم يقبل مقدمة تقبل
المنع ش الشرط السادس ان لا يكون حكم الاصل ذا قياس مركب والقياس المركب ان يستغني المستدل
عن اثبات الحكم في الاصل بدليل لموافقة الخصم اياه في حكم الاصل مع منع الخصم علية ما جعل المستدل علة للحكم بل
العلة عند الخصم غير ما جعل المستدل علة او مع منع الخصم وجود العلة في الاصل والاول وهو ان يمنع الخصم علية
الاصل يسمى مركب الاصل لان الاصل اي ما جعل جامعا وصفان يصلح كل منهما ان يكون علة مثل قول الشافعي فيما اذا
قتل الحر عبدا فلا يقتل الحر بالعبد كالمكاتب والجامع كونهما رقيقين فالشافعي يستغني عن اثبات عدم وجوب القصاص على الحر في صورة
المكاتب بدليل لان ابا حنيفة رحمه الله تعالى يوافقه فيه لكن يمنع علية ما جعل الشافعي علة لعدم وجوب القصاص لان علة
عدم وجوب القصاص في صورة المكاتب عند الحنفي جهالة المستحق من السيد والورثة لانه لم يعلم ان مستحق القصاص السيد
او الورثة فيقول الحنفي العلة عندي جهالة المستحق من السيد او الورثة في صورة المكاتب فان صحت علية جهالة المستحق من
السيد او الورثة بطل الحاق الفرع به بالقياس اذ العلة غير موجودة في الفرع وان بطلت علية الجهالة منع حكم الاصل
لان حكم الاصل لم يثبت بنص او اجماع بل ثبت بناء على علية الجهالة فاذا بطل الموجب للحكم لم يثبت الحكم وح يبطل القياس
فما ينفك القياس عن عدم العلية في الفرع او منع حكم الاصل الثاني وهو ان يمنع الخصم وجود العلة في الاصل يسمى مركب
الوصف مثل قول الشافعي في تعليق الطلاق بالنكاح مثل ان تزوجت زينب فهي طالق هذا التعليق للطلاق فلا يصح قبل النكاح
اي لا يقع الطلاق به قياسا على ما لو قال زينب التي اتزوجها طالق فانه لا يقع الطلاق عند ابي حنيفة ايضا لكن يمنع
وجود العلة الموجبة للوقوع في الاصل فيقول العلة الموجبة للوقوع هو التعليق وهو مفقود في الاصل عندك فان صح
فقدان العلة في الاصل بطل الحاق الفرع به لعدم وجود العلة في الاصل والا اي وان لم يصح فقدان العلة في الاصل منع
حكم الاصل فانه ح يكون الطلاق واقعا في الاصل لوجود علة الوقوع فيه فما ينفك هذا القياس عن عدم العلة
في الاصل او منع حكم الاصل ثم الخصم ان كان مقلدا او سلم علية ما جعل المستدل علة في الاول اي مركب الاصل وسلم
وجود العلة في الاصل الثاني اي مركب الوصف او اثبت المستدل ان العلة موجودة في الاصل انتهض دليل المستدل على
الخصم اي يتم دليله لاعتراف الخصم بعلية وصف المستدل في الاول وبوجود العلة في الاصل الثاني ولو كان الخصم
مجتهدا وكذا لو اثبت المستدل حكم الاصل بنص ثم اثبت العلة بما هو طريق اثباتها ينتهض دليله على الخصم ان كان
مجتهدا على الاصح لانه لو لم يقبل الخصم الدليل بعد اثبات حكم الاصل بنص واثبات العلة بطريقها لزم ان لا يقبل الخصم
مقدمة تقبل المنع وان اثبت المستدل بالدليل بعد منع الخصم اياها فيلزم ان لا يقبل الا البديهيات وانما قيدنا
الخصم بكونه مجتهدا لان ذلك لا يجري بالنسبة الى المقلد لجواز ان يكون اعتقاده ان امامه يدفع ما تمسك به المستدل
ص ومنها ان لا يكون دليل حكم الاصل شاملا لحكم الفرع ش الشرط السابع ان لا يكون دليل حكم الاصل
شاملا لحكم الفرع فانه جعل احدهما اصلا والاخر فرعا ليس اولى من العكس كما لو قيل الارز يجري فيه الربا قياسا على
البر ثم يستدل على اثبات جريان الربا في البر بقوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام فان هذا الدليل شامل
لحكم الارز ص ومن شروط علة الاصل ان تكون بمعنى الباعث اي مشتملة على حكمة مقصودة للشارع من شرع
الحكم لانها اذا كانت مجرد امارة وهي مستنبطة من حكم الاصل كان دورا ش

المقيس عليه

لما فرغ من شروط الحكم في الاصل شرع في شروط علة الاصل الاول ان تكون العلة في الاصل بمعنى الباعث اي
تكون مشتملة على حكمة تصلح ان تكون مقصوده للشارع من شرع حكم الاصل كالاسكار في حرمة الخمر فانه مشتمل على حفظ
العقل اذ اكرمه تؤدي الى حفظ العقل وهو مقصود للشارع وانما شرط ان تكون العلة بمعنى الباعث لانها اذا
كانت مجرد امارة لزم الدور لان العلة فرع حكم الاصل لانها مستنبطة منه واذا كانت مجرد امارة فلا فايدة لها
سوى تعريف الحكم فيكون الحكم متفرعا عليها فيلزم الدور وفيه نظر لانه يجوز ان يكون فايدتها تعريف الحكم الفرع فلا
يكون حكم الاصل متفرعا عليها فلا يلزم الدور وقال بعض الشارحين في بيان لزوم الدور ان حكم الاصل انما يكون معرفا
لعلية الوصف اذا كان الوصف مفضيا الى الحكمة المقصودة فما لم يشتمل الوصف على الحكمة لم يكن الحكم معرفا لعليته
الا بالمقارنة الصرفة المحصولة في الفرع بوصف المعرفية موقوفة على المقارنة المتوقفة على المعرفية فيلزم الدور هذا
ما ظهر له في هذا الموضع وفيه نظر فانا لا نسلم ان المقارنة متوقفة على المعرفية والجواب الا بيان لزوم الدوران الوصف
اذا كان مجرد امارة لا بد وان يكون معرفا لحكم الاصل والا لم يكن معرفا لحكم الفرع لانه لو كان معرفا لحكم الفرع ولم يكن معرفا
لحكم الاصل والتقدير انه ليس بباعث لم يكن للاصل مدخل في الفرع لان ثبوت الوصف في الفرع لا يتوقف على حكم الاصل ولذا
معرفيته لحكم الفرع ضرورة كونه غير معرف لحكم الاصل فثبت انه اذا كان الوصف مجرد امارة لا بد وان يكون معرفا لحكم الاصل
فيكون حكم الاصل متفرعا عليه والوصف مستنبط من حكم الاصل فيكون فرعا لحكم الاصل فيلزم الدور ص
ومنها ان تكون وصفا ضابطا لحكمة لا حكمة مجردة لخفائها او لعدم انضباطها ولو امكن اعتبارها جاز على الاصح ش
الشرط الثاني ان تكون علة الاصل وصفا ضابطا لحكمة والحكمة هي الغاية والغرض من الحكم كدفع المشقة بالنسبة الى رخص
المسافر فانه هو الغاية من الرخص والوصف الضابط للحكمة كالسفر الطويل الى موضع معين فانه ضابط لدفع المشقة وانما
اشترط ان تكون العلة وصفا ضابطا لحكمة لا ان تكون حكمة مجردة لان الحكمة المجردة خفية او غير منضبطة ولو امكن اعتبار
الحكمة وحدها لانضباطها وعدم خفائها ففي جواز التعليل بها خلاف والاصح انه يجوز التعليل بها لان الحكمة هي العلة للحكم لكونها
غاية له فتعليل الحكم بها اولى من تعليله بالوصف ص ومنها ان لا يكون عدما في الحكم الثبوتي لانه لو كان عدما لكان مناسبا
او مظنة مناسب وتقرير الناسبة ان العدم المطلق باطل والمخصص بامر ان كان وجوده منشأ مصلحة فباطل وان كان
منشأ مفسدة فمانع وعدم المانع ليس علة وان كان وجوده منافيا وجود المناسب لم يصلح عدمه مظنة لنقيضه لانه ان
كان ظاهرا تعين بنفسه وان كان خفيا فنقيضه خفي والخفي لا يصلح نقيضه الخفي وان لم يكن لوجوده لعدمه وايضا لم يسمع
احد يقول العلة كذا او عدم كذا واستدل بان لا علة عدم نقيضه وجود وفيه مصادرة وقد تقدم مثله ش
الشرط الثالث ان لا يكون علة الاصل عدما في الحكم الثبوتي خلافا لبعض الاصوليين واحتج على انه لا يجوز ان يكون علة الاصل
عدما اذا كان الحكم ثبوتيا بوجهين احدهما انه لو كان الوصف الجامع في الحكم الثبوتي عدما لكان مناسبا او مظنة مناسب والتالي
باطل اما الملازمة فلان الوصف الجامع لا بد وان يكون باعثا لما تقدم والباعث منحصر في المناسب والمظنة لما سيأتي و
المناسب هو الوصف الظاهر المنضبط الذي يحصل عقلا من ترتب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا من حصول مصلحة او دفع
مفسدة ومظنة المناسب هو ما يلازم الوصف المذكور اذا لم يكن ظاهرا واما بطلان التالي واليه اشار بقوله وتقرير الناسبة
فلان العدم اما ان يكون عدما مطلقا او مخصصا بامر اي مضافا اليه والاول باطل لان العدم المطلق لا يخص بعض الاحكام
الثبوتية دون بعض والثاني ايضا باطل لان وجود الامر الذي اختص العدم به اما ان يكون منشأ مصلحة لذلك الحكم الثبوتي او لا
والثاني اما ان يكون منشأ مفسدة له او لا والثاني اما ان يكون منافيا لوجود المناسب لذلك الحكم الثبوتي او لا فهذه اربعة
اقسام والجميع باطل اما الاول وهو ان يكون وجود الامر الذي اختص به العدم منشأ لمصلحة الحكم الثبوتي فلان عدمه ح
لا يكون مناسبا للحكم الثبوتي ولا مظنة مناسب لاستلزام عدمه فوات تلك المصلحة واما الثاني وهو ان يكون وجود
ذلك الامر الذي اختص العدم به منشأ لمفسدة الحكم الثبوتي فلانه ح يكون وجود ذلك الامر مانعا من تحقق ذلك الحكم
الثبوتي فعدمه عدم المانع وعدم المانع لا يكون علة بالاتفاق واما القسم الثالث وهو ان يكون وجود ذلك الامر
الذي اختص به العدم منافيا لوجود المناسب لذلك الحكم الثبوتي فلان عدم ذلك الامر المنافي للمناسب لا يصلح
ان يكون مظنة للمناسب الذي هو نقيض ذلك الامر المنافي لان نقيضه اعني المناسب

بالقاصرة الا حصول الظن بان الحكم لاجلها بدليل صحة
المنصوص عليها فانه اذا حصل الظن في المنصوص عليها بان
الحكم لاجلها صح التعليل بها واستدل على صحة التعليل
بالقاصرة بانه لو كانت صحة العلة موقوفة على تعديه العلة
لم يتعلس اي لم يتوقف التعدية على صحة العلة والتالي
باطل بالاتفاق فان التعدية موقوفة على صحة العلة والى
بطلان التالي اشار بقوله والناسبة اتفاقا بيان
الملازمة ان التعدية ...

ان كان ظاهر تعين ان يكون بنفسه علة من غير احتياجه الى مظنه وان كان خفيا فنقيضه وهو ذلك الامر المنافي
له ايضا خفي فعدم ذلك الامر المنافي للمناسب ايضا خفي والخفي لا يصلح ان يكون مظنه للخفي واما الرابع وهو ان
يكون وجود ذلك الامر الذي اختص العدم به لا يكون منافيا للمناسب فوجوده كعدمه واذا تساوى وجوده وعدمه
لا يكون عدمه مناسبا ولا مظنه مناسب واعلم ان المصنف جعل المنافي للمناسب قسيما لما هو منشا مفسده وذلك
غير مستقيم لان المنافي للمناسب داخل فيما هو منشا مفسده فلا يكون قسيما له قيل ظهور المناسب لا ينافي ان يكون عدم المنافي
مظنه له فتعلل بعدم المنافي لا بعلل المظنه الوجوديه وفيه نظر لانه اذا كان المناسب ظاهرا تعين كونه علة فلا يكون العدم
علة والا اجتمع علتان على معلول واحد الثاني انه لم يسمع عن احد من المجتهدين يقول العلة كذا او عدم كذا ولو
كان العدم علة للحكم الثبوتي لسمع عن المجتهدين القول في بعض الاوقات لان العاده تقضي بذلك واستدل على عدم جواز التعليل
التعليل بالعدم بان العليه موجوده لان لا عليه عدم فنقيضه وهو العليه موجوده واذا كانت العليه موجوده لم يكن
العدم علة والا اتصف المعدوم بالامر الوجودي وهو محال وفيه مصادره على المطلوب فان عدميه لا عليه متوقفه
على وجود العليه لان عدميه صوره السلب يتوقف على وجود ما دخل عليه السلب فلو توقف وجود العلة على عدميه
اللاعليه لزم الدور وقد تقدم مثل ذلك في مسله الحسن والقبح حيث قيل الحسن وجودي لكونه نقيض اللاحسن ص
قالوا صح تعليل الضرب بانتفاء الامتثال قلنا بالكف ش القايلون بان العدم يجوز ان يكون علة للثبوتي قالوا صح
تعليل الضرب الذي هو وجودي بانتفاء الامتثال الذي هو عدمي فان السيد اذا امر عبده بفعل ولم يمتثل وضربه السيد صح
ان يقال انما ضربه لانه لم يمتثل اجاب بالكف لو كانت موقوفه على صحة العلة والغرض ان صحة العلة موقوفة على التعديه
يلزم الدور اجاب بان توقف كل واحد من صحة العلة والتعديه على الاخرى توقف معيه فان صحة التعليل
موقوفه على وجود العلة في الفرع ويتحقق كل واحد من صحة التعليل والتعديه مع الاخرى فلا يلزم الدور ص
قالوا لو كانت صحيحه لكانت مفيده والحكم في الاصل بغيرها ولا فرع ورد بانه في القاصره بنص وبان النص دليل الدليل وبان الفايده
معرفه الباعث المناسب فيكون ادعى الى القبول واذا قدر وصف اخر متعد لم يعد الا بدليل على استقلاله
ش احتج القايلون بعدم صحة التعليل بالقاصره المستنبطه بانه لو كانت علته القاصره المستنبطه صحيحه
لكانت مفيده اذ ما لا فايده فيه لا يكون صحيحا والثاني باطل اذ لا فايده للقاصره لان فايده العلة اثبات الحكم ولم يثبت الحكم
بها في غير الاصل لكونها قاصره والحكم في الاصل بغير القاصره لان الحكم في الاصل بالنص او الاجماع اجاب اولا بالنقض
الاجمالي فان هذا الدليل بعينه جار في القاصره الثابته بنص او اجماع وثانيا بمنع عدم الفايده فان فايدته اثبات حكم
الاصل والنص او الاجماع دليل الدليل اي دليل هذه العلة وفيه نظر فان حكم الاصل عرف بالنص اولا ثم عرف العلة كحكم الاصل
فلا يجوز ان يكون العلة مثبته لحكم الاصل والا يلزم الدور وثالثا بعدم انحصار فايده العلة في اثبات الحكم فان فايده معرفه
الباعث المناسب ليكون ادعى الى القبول معقول المعنى وايضا فايدتها انه اذا ثبت كون القاصره علة فلو قدر وصف
اخر متعد لم يعد العليه الا اذا دل دليل على استقلاله بالعليه ص وفي النقض وهو وجود المدعى علة مع تخلف الحكم
ثالثها يجوز في المنصوصه لا المستنبطه ورابعها عكسه وخامسها يجوز في المستنبطه وان لم يكن مانع ولا عدم شرط
والمختار ان كانت مستنبطه لم يجز الا بمانع او عدم شرط لانها لا تثبت عليتها الا ببيان احدهما لان انتفا الحكم
اذا لم يكن دل العدم المقتضي وان كانت منصوصه فبظاهر عام يجب تخصيصه كعام وخاص ويجب تقدير المانع لنا لو بطلت
لبطل المخصص وايضا جمع بين الادلتين لبطلت القاطعه كعلل القصاص والجلد وغيرهما ش اختلف الاصوليون
في النقض وهو وجود المدعى علة مع تخلف الحكم عنه على سته مذاهب احدها انه يجوز تخلف الحكم عنه مطلقا اي لا يقدح
في العليه وثانيها انه لا يجوز تخلف الحكم عنه مطلقا اي يقدح في العليه وثالثها انه يجوز تخلف الحكم في المنصوصه
ولا يجوز تخلفه في المستنبطه ورابعها عكسه اي يجوز تخلف الحكم في المستنبطه ولا يجوز تخلفه في المنصوصه وخامسها
لا يجوز التخلف في المنصوصه ويجوز في المستنبطه وان لم يكن التخلف بمانع ولا عدم شرط ويعلم من ذلك ان المذهب الرابع جواز
التخلف في المستنبطه اذا كان بمانع او عدم شرط وسادسها وهو المختار عند المصنف ان العلة ان كانت مستنبطه لا يجوز
تخلف الحكم عنه الا بمانع او عدم شرط لان العلة المستنبطه لا تثبت عليتها عند تخلف الحكم الا ببيان احدهما اعني وجود

بان الضرب معلل بالكف النفس عن الامتثال والكف امر ثبوتي ص
وان لا يكون العدم جزا منها قالوا انتفا معارضه المعجزه جزء من المعرف لها
وكذلك الدوران وجزء عدم قلنا شرط لا جزء ش الشرط الرابع ان
لا يكون العدم جزا من علة الاصل والدليل عليه ما تقدم القايلون بان العدم
يجوز ان يكون جزا من العلة قالوا ان انتفا معارضه المعجزه بمثلها جزء من المعرف
للمعجزه لان الفعل الخارق للعاده يتوقف كونها معجزه على انتفا المعارضه
وانتفا المعارضه عدمي وكون الفعل معجزه ثبوتي فقد صار العدم جزء علة
الثبوتي وايضا الدوران علة لعليه المدار للداير وعليه المدار ثبوتيه
وجزء الدوران عدم لان الدوران مركب من الطرد والعكس والعكس عدم فيكون
ان يكون جزء علة الثبوتي عدما اجاب بان العدم في الصورتين شرط لا جزء
ص وان لا يكون المتعديه المحل ولا جزا منه لامتناع الالحاق بخلاف القاصره
ش الشرط الخامس ان لا يكون علة الحكم محل الحكم ولا جزا من محله
خاصا به ان كانت العلة متعديه لامتناع الحاق الفرع بالاصل اذ يمتنع ان
يتحقق في الفرع محل حكم الاصل او جزؤه الخاص به والا يلزم اتحاد الاصل والفرع
بخلاف العلة القاصره فانه يجوز ان يكون المحل او جزؤه الخاص به علة للحكم
اذ لا يبعد ان يقول الشارع حرمت الربوا في البر لكونه برا والجزء الخاص به
وانما قيدنا الجزء بكونه خاصا اذ يجوز تعليل الحكم بالجزء المشترك لامكان وجوده
في الفرع ص والقاصره بنص او اجماع صحيحه باتفاق والاكثر على صحتها
بغيرهما كتعليل الربوا في النقدين بكونهما جوهرين خلافا لابي حنيفه لنا ان الظن حاصل
بان الحكم لاجلها وهو المعنى بالصحه بدليل صحة المنصوص عليها واستدل لو كانت
صحتها موقوفه على تعديها لم ينعكس للدور والتاسه اتفاق واجيب بانه وقف
معيه ش اتفقوا على صحة التعليل بالقاصره اي المختصه بالاصل اذا كانت
ثابته بنص او اجماع والاكثر على صحة التعليل بالقاصره اذا كانت ثابته بغير
نص او اجماع كتعليل الربوا في النقدين بكونهما جوهرين وقال ابو حنيفه رحمه الله
لا يجوز التعليل بالعلة القاصره اذا كانت ثابته بغير نص واجماع والدليل على
صحة التعليل بالقاصره المستنبطه ان المجتهد اذا اجتهد في طلب العلة وادى
اجتهاده الى ان القاصره علة حصل الظن بالحكم لاجلها ولا نعني بصحة التعليل

المانع او عدم الشرط لان انتفا الحكم اذا لم يكن فذلك اي وجود المانع او عدم الشرط تعين ان يكون لعدم
المقتضي اي العله اذ يمتنع تخلف المعلول عن العله عند وجود الشرط وعدم المانع وان كانت منصوصه فشرط جواز
تخلف الحكم عنها كون التنصيص بنص ظاهر عام ليجب تخصيص ذلك العام بان ينفي الحكم في صوره التخلف ويعمل بالعله في غير صوره
التخلف عاما وظاهرا اذا اختلف فانه يخصص العام بالخاص ويعمل بالعام في غير صوره التخصيص ويجب تقدير المانع في صوره
التخلف ان لم يظهر مانع للضروره واحتج المصنف على ان تخلف الحكم عن العله المنصوصه بظاهر عام لا يبطل عليتها بثلثه
وجوه الاول ~~على ان تخلف الحكم عن العله المنصوصه بظاهر عام لا يبطل~~ ان العله المنصوصه بظاهر عام لو بطلت بالنقض
لبطل العام المخصص بظهور الخاص والثاني باطل لان العام المخصص يكون حجه بيان الملازمه ان نسبه العله المنصوصه
بظاهر عام الى موارد الحكم كنسبه العام الى افراده فكما ان التخصيص لا يبطل العام بالكليه كذلك النقض لا يبطل العليه
بالكليه الثاني ان العام الظاهر دال على العليه والنقض دال على عدم العليه فيعمل بالظاهر العام في غير صوره النقض
ويعمل بالنقض في صورته ليكون جمعا بين الدليلين لان الجمع بين الدليلين اولى من اهمالهما او من اهمال احدهما بالكليه الثالث
ان العله بنص ظاهر لو بطلت بالنقض لبطلت العله القاطعه اي المتفق عليها كحل الحلال وغيرها بالنقض لان العله
المنصوصه بنص ظاهر لا تنقص عن العله المتفق عليها والتالي باطل لان العله القاطعه قد يتخلف الحكم عنها في بعض الصور
ولم تبطل عليتها ش ابو الحسين النقض يلزم فيه مانع او انتفا شرط فيحسن ان ينقصه من الاول ولكن ليس دليلا من
الباعث ويرجع النزاع لفظيا قالوا لو صحت للزم الحكم واجيب بان صحتها كونها باعثه لا للزوم الحكم فانه مشروط
قالوا تعارض دليل الاعتبار ودليل الاهدار قلنا الاستدلال للمعارض لا ينافي الشهاده كما لو انفسد العقليه واجيب
بان العقليه بالذات وهذه بالوضع ش القايلون بان النقض يقدح في العله احتجوا باربعه وجوه الاول ما ذكره
ابو الحسين وهو ان النقض يلزم فيه وجود مانع او انتفا شرط لان تخلف الحكم بدون احدهما يشعر بانتفا العله فيكون
النقض ان يبعض احدهما اعني بعض وجود المانع وبعض انتفا الشرط من اجزاء العله الاولى التي ادعى انها عله لان
الحكم لا يثبت بدون نقيض احدهما فتنتفي العله عند انتفا احدهما ضروره انتفا الكل بانتفا جزئه اجاب بان المراد
من العله الباعث ونقيض احدهما ليس جزءا من الباعث ويرجع النزاع لفظيا لانه ان اريد بالعله الباعث لا يكون
نقيض احدهما جزءا منها ولا يقدح النقض في العله وان اريد بالعله ما يثبت الحكم يكون نقيض احدهما جزءا منها ويقدح النقض
في العله الثاني لو صحت العله مع النقض للزم الحكم في صوره النقض لان العله مستلزمه لمعلولها والتالي باطل لان الحكم
قد تخلف في صوره النقض اجاب بان صحه العله كونها باعثه على شرعيه الحكم لا ان يكون الحكم لازما لها فان العله بمعنى
الباعث لا يكون ملزومه للحكم فان لزوم الحكم للعله مشروط بوجود الشرط وعدم المانع الثالث انه لا يصح العله مع
النقض لان دليل الاعتبار وهو ما دل على عليه الوصف عارض دليل اهدار عليه الوصف اي ابطالها وهو انتفا الحكم
في صوره فتساقطا اجاب بان انتفا الحكم لوجود المعارض وهو تحقق المانع او انتفا الشرط لا ينافي الشهاده
اي الدليل الدال على اعتبار عليه الوصف لان عند وجود الشهاده جاز ان ينتفي الحكم لمعارض واذا لم يكن بين انتفا الحكم
لمعارض وبين الشهاده منافاه لا يقع التعارض بينهما الرابع انه ينتقض العله بالنقض قياسا على العله العقليه اجاب
عنه بالفرق فان العله العقليه تقتضي المعلول بالذات فلا يجوز ان يتخلف المعلول عنها وهذه اي العله الشرعيه
تقتضي الحكم بالوضع فيجوز ان يتخلف الحكم عنها ص المجوز في المنصوصه لو صحت مع النقض لكان لتحقق المانع ولا يتحقق الا
بعد صحتها وكان دورا واجيب بانه دور معيه والصواب ان استمرار الظن بصحتها عند التخلف يتوقف على المانع
وتحقق المانع يتوقف على ظهور الصحه فلا دور كاعطا الفقير يظن انه لفقره فان لم يعط اخر توقف الظن فان تبين
مانع عاد والا زال قالوا دليلها اقتران وقد تساقطا وقد تقدم ش المجوز تخلف الحكم عن العله المنصوصه
دون العله المستنبطه احتج على ان التخلف يقدح في العله المستنبطه بوجهين الاول لو صحت العله المستنبطه
مع النقض لكان صحتها لتحقق المانع والا لم يتخلف الحكم عنها فيتوقف صحه العله على تحقق المانع والمانع يتوقف
على صحه العله لان المانع انما يكون مانعا اذا تحقق المقتضي فيتوقف كل واحد من المانع والصحه على الاخر فيلزم الدور
اجاب بان توقف كل واحد منهما على الاخر توقف معيه لان الصحه والمانع لا يتقدم احدهما على الاخر والدور بسبب
توقف المعيه لا يكون محالا اعترض المصنف والصواب ان الصحه لا تتوقف على المانع بل

استمرار الظن بصحه العله عند تخلف الحكم يتوقف على المانع لان صحه العله جاز ان يتحقق بدون المانع فيما
اذا لم يتخلف الحكم عن العله وتحقق المانع لا يتوقف على استمرار الظن بصحه العله عند تخلف الحكم بل يتوقف
على ظهور الصحه فلا يلزم الدور كما في اعطا الفقير شيا فانه يظن ان الاعطا للفقر فان لم يعط فقيرا اخر يتوقف
الظن في كون العله فقرا فان تبين مانع عن اعطا الفقير الاخر عاد ظن عليه الفقر اي استمر وان لم يتبين مانع
زال الظن عليه الفقر فظهر ان استمرار ظن صحه العله عند تخلف الحكم يتوقف على المانع الثاني ان دليل العله
المستنبطه اقتران الحكم بها في بعض الصور فكما ان اقتران الحكم بالوصف في بعض الصور يدل على العليه فكذا عدم
اقتران الحكم به في بعض الصور يدل على عدم العليه فتعارضا وتساقطا وقد تقدم جواب ذلك في دليل الاعتبار ودليل
الاهدار ص المجوز في المستنبطه المنصوصه دليلها نص عام فلا تقبل واجيب ان كان قطعيا فمسلم
وان كان ظاهرا وجب قبوله ش المجوز في المستنبطه دون المنصوصه وهو القايل بالمذهب الرابع احتج على
ان المنصوصه لا يجوز النقض فيها بان المنصوصه دليلها نص عام والنص العام يقتضي ثبوت عليه الوصف في جميع موارده
فلا يقبل النقض اجاب بان النص العام ان كان قطعيا اي دالا على العله بطريق القطع فمسلم انه لا يقبل
النقض وان كان ظاهرا اي دالا على العله بطريق الظهور وجب قبوله للنقض كالعام للتخصيص ص
الحاكم المستنبطه عله بدليل ظاهر وتخلف الحكم مشكك فلا يعارض الظاهر واجيب تخلف الحكم ظاهر انه ليس بعله
والمناسبه والاستنباط مشكك والتحقيق ان الشك احد المتقابلين يوجب الشك في الاخر قالوا لو توقف كونها اماره
على ثبوت الحكم في محل اخر لانعكس وكان دورا والا تحكم واجيب بانه دور معيه والحق ان استمرار الظن بكونه اماره
يتوقف على المانع او ثبوت الحكم وهما على ظهور كونها اماره ص القايلون بجواز النقض بمانع ولا عدم شرط
وهو المذهب الخامس احتجوا على جواز النقض في المستنبطه مطلقا بوجهين الاول ان المستنبطه عله بدليل ظاهر لان دليلها اي
المناسبه والمناسبه تدل على عليه الوصف بحسب الظهور لا بحسب القطع وتخلف الحكم عن الوصف مشكك في عليه الوصف
ولا يدل على عدم العليه ليست بظاهره لان احتمال تخلف الحكم لعدم العله يساوي احتمال تخلفه لوجود المعارض وغير الظاهر
لا يعارض الظاهر فلم يقدح النقض في العله اجاب بان تخلف الحكم بلا وجود مانع وانتفا شرط يدل بحسب الظهور على
ان الوصف ليس بعله والدلاله المناسبه واستنباط العله على العليه مشكك فلا يكون ظاهرا وغير الظاهر لا
يعارض الظاهر والتحقيق ان الشك في احد المتقابلين يوجب الشك في الاخر فاذا كان تخلف الحكم عن الوصف يوجب الشك
في عدم العليه وجب ان يقع الشك في العليه فلا يبقى ظهور دلاله الدليل الدال على العليه فيقع التعارض الثاني لو قدح
النقض في العله المستنبطه لكانت اماره للحكم على ثبوت الحكم في محل اخر وهو محل النقض ولو توقف كونها اماره للحكم على ثبوت
الحكم في محل اخر لانعكس اي توقف الحكم في محل اخر على كون العله المستنبطه اماره للحكم فيلزم الدور قوله والا اي
وان لم ينعكس يلزم التحكم اجاب بانه دور معيه فلا يكون محالا والحق ان استمرار الظن بكون الوصف
اماره للحكم يتوقف على وجود المانع في محل النقض او ثبوت الحكم فيه ووجود المانع وثبوت الحكم في محل النقض يتوقف
على ظهور كون الوصف اماره لا على استمرار الظن بكونه اماره فلا يلزم الدور ص وفي الكسر وهو وجود
الحكمه المقصوده مع تخلف الحكم المختار لا يبطل لقول الحنفي في العاصي بسفره مسافر فيترخص كغير العاصي فيعترض بالمناسبه بالمشقه
فيعترض بصنعه شاقه في الحضر لنا ان العله السفر لعسر انضباط المشقه ولم يرد النقض عليه ش
اختلف الاصوليون في الكسر وهو وجود الحكمه المقصوده من شرع الحكم مع تخلف الحكم عنه والمختار انه لا يبطل
العله والفرق بينه وبين النقض ان النقض هو تخلف الحكم عن الوصف الضابط للحكمه والكسر تخلفه عن حكمة الحكم مثاله
قول الحنفي في العاصي بالسفر وهو الذي يكون سفره معصيه مسافر فيترخص كغير العاصي بالسفر ثم يبين المناسبه بين السفر
والرخص باشتمال السفر على المشقه فيعترض الشافعي بصنعه شاقه في الحضر مثل صنعه الحداد فان المشقه متحققه فيه
مع تخلف رخص المسافر عنه واحتج المصنف على المختار بان العله هي الوصف الضابط للحكمه لا الحكمه لعسر انضباطها فان المشقه
مختلفه باختلاف الاشخاص والازمان والشارع لم يجعلها بحسب انضباطها عله للحكم فلا يرد النقض على ما هو عله ص
قالوا الحكمه هي المعتبره قطعا فالنقض وارد قلنا قدر الحكمه المساويه في محل

في مسئله

ان دليل المستنبطه اقتران الحكم بها في بعض الصور

شرط عدم جواز العله المستنبطه

اجمع

والعاقل

احدهما والتعاقب

نقيض

النقض مظنون ولعله لمعارض والعلة في الاصل موجودة قطعا فلا يعارض الظن القطع حتى لو قدرنا وجود قدر الحكمة او اكثر منها قطعا وان بعد ابطل الا ان يثبت حكم اخر اليق بها كما لو علل القطع بحكمة الزجر فيعترض بالقتل العمد العدوان فان الحكمة ازيد لو قطع فيقول ثبت حكم اليق بها لحصولها وزيادة وهو القتل ش القايلون بان الكسر يبطل العلة قالوا الحكمة هي المعتبرة في العلية قطعا لا الوصف الضابط للحكمة لان المقصود من شرع الحكم هو الحكمة والوصف عنوان الحكمة وضابط لها فحين يرد النقض لوجود الحكمة في صورة النقض مع تخلف الحكم عنها اجاب بان نقض الحكمة متوقف على تحقق قدر الحكمة المساوية لحكمة الاصل في محل النقض وتحقق قدر الحكمة المساوية لحكمة الاصل في محل النقض مظنون اذ من الجايز ان يكون القدر الموجود في محل النقض اقل من القدر الموجود في الاصل وبتقدير وجود قدر الحكمة المساوية في محل النقض يجوز ان يكون التخلف لمعارض واليه اشار بقوله ولعله لمعارض فيكون وجود قدر الحكمة المساوية لحكمة الاصل في محل النقض بدون معارض مظنونا والعلة في الاصل موجودة قطعا والظن لا يعارض القطع نعم لو قدرنا وجود قدر الحكمة او اكثر منها في محل النقض على سبيل القطع وان بعد هذا التقدير لعسر الاطلاع على قدر الحكمة ابطل الكسر العلة لانه يقع التعارض بينهما الا ان يثبت حكم اخر في محل النقض اليق بالحكمة من الحكم المتخلف فانه لا يبطل الكسر العلة مثلا لو علل وجوب قطع اليد قصاصا بحكمة الزجر فيعترض الخصم بالقتل العمد العدوان فان حكمته ازيد لو قطع ومع هذا لم يجب القطع فيقول المعلل ثبت فيه حكم اليق بحكمة الزجر لحصول حكمة الزجر بذلك الحكم وزيادة وهو القتل ص وفي النقض المكسور وهو نقض بعض الاوصاف المختار لا يبطل كقول الشافعي في بيع الغايب مبيع مجهول الصفة عند العاقد فلا يصح مثل بعتك عبدا فنقض بما لو تزوج امراة لم يرها لنا ان العلة المجموع فلا نقض فان بين عدم تاثير كونه مبيعا كان كالعدم فيصح النقض ولا يفيد مجرد ذكره دفع النقض ش اختلفوا في النقض المكسور وهو نقض بعض اوصاف العلة اي تخلف الحكم عن بعض اوصاف العلة والمختار انه لا يبطل العلة مثاله قول الشافعي في بيع الغايب مبيع مجهول الصفة عند العاقد فلا يصح العقد قياسا على ما اذا قال بعتك عبدا من عبيدي فانه لا يصح العقد اتفاقا والعلة كون المبيع مجهول الصفة عند العاقد فيعترض الحنفي بما لو تزوج امراة لم يرها فان الجهل بالصفة عند العاقد متحقق مع صحة العقد فتخلف الحكم عن بعض اوصاف العلة واحتج على المختار بان العلة مجموع الاوصاف لا بعضها يعني مجموع كونه مبيعا مجهول الصفة عند العاقد لا مجهول الصفة عند العاقد فقط فلا انتقاض للعلة اي لم يلزم تخلف الحكم عن العلة فان بين الحنفي عدم تاثير كونه مبيعا كان وصف كونه مبيعا كالعدم لانتفاء تاثيره فتكون العلة كونه مجهول الصفة عند العاقد فيصح النقض لتخلف الحكم عن العلة ومجرد ذكر كونه مبيعا لا يفيد دفع النقض ما لم يبين تاثيره في العلية ص واما العكس وهو انتفاء الحكم لانتفاء العلة فاشتراطه مبني على منع تعليل الحكم بعلتين لانتفاء الحكم عند انتفاء دليله ونعني انتفاء العلم او الظن لانه لا يلزم من انتفاء الدليل على الصانع انتفاؤه ش اختلفوا في ان العلة هل هي مشروطة بالعكس ام لا والعكس هو انتفاء الحكم لانتفاء العلة واشتراطه مبني على منع تعليل الحكم الواحد بعلتين فمن منع تعليل الحكم الواحد بعلتين اشترط العكس في العلة لانه لا يكون للحكم الا دليل واحد فيلزم انتفاء الحكم عند انتفاء دليله ونعني بانتفاء الحكم انتفاء العلم او الظن به لانه لا يلزم من انتفاء الدليل على الصانع انتفاء الصانع بل انتفاء العلم به ومن جوز تعليل الحكم بعلتين لم يشترط العكس في العلة اذ لا يلزم من انتفاء دليل انتفاء العلم او الظن بالمدلول لجواز تحقق دليل اخر موجب للعلم او الظن ص وفي تعليل الحكم بعلتين او علل كل مستقل ثالثها للقاضي يجوز في المنصوصة لا المستنبطة ورابعها عكسه ومختار الامام يجوز ولكن لم يقع لنا لو لم يجز لم يقع وقد وقع فان اللمس والبول والغايط والمذي يثبت بكل منها الحدث والقصاص والردة بكل منها القتل قولهم الاحكام متعددة ولذلك ينتفي ويبقى الاخر والعكس قلنا اضافة الشيء الي احد دليليه لا يوجب تعددا والا لزم مغايرة حدث البول لحدث الغايط وايضا لو امتنع لامتنع تعدد الادلة لانها ادلة ش اختلفوا في جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين او بعلل كل واحدة منها مستقلة بالعلية على خمسة مذاهب اولها يجوز مطلقا وهو المختار عند المصنف وثانيها لا يجوز مطلقا وثالثها يجوز في العلة المنصوصة لا المستنبطة وهو مذهب القاضي ورابعها عكسه اي يجوز في العلة المستنبطة لا المنصوصة وخامسها انه يجوز ولكن لم يقع وهو مختار امام الحرمين واحتج المصنف على المختار عنده بوجهين الاول انه لو لم يجز تعليل الحكم الواحد بعلتين كل منها مستقلة لم يقع والتالي باطل اما الملازمة فظاهرة لان الوقوع دليل الجواز واما بطلان التالي فلان اللمس والبول

والغايط والمذي كل منها علة مستقلة للحدث وكذلك كل واحد من القتل العمد العدوان والردة علة مستقلة للقتل فان قيل النزاع في الحكم الواحد وفي هذين الصورتين الاحكام متعددة لان القتل بالردة غير القتل بالقصاص فلذلك ينتفي القتل بالردة ويبقى الاخر فيما اذا كان القاتل ارتد بعد القتل ثم اسلم قبل القصاص فان الردة قد انتفى وبقي القتل بالقصاص وبالعكس اي ينتفي القتل بالقصاص ويبقى الاخر فيما اذا عفا الولي عن القصاص اجاب بان الحكم واحد والتعدد في اضافته الى العلل المتعددة واضافة الشيء الى احد دليليه وعدم اضافته الى دليل اخر لا يوجب التعدد في الشيء ولو كان تعدد اضافة الشيء الى علله يوجب تعدده للزم مغايرة حدث البول لحدث الغايط لتعدد اضافته الى علله الثاني انه لو امتنع تعدد العلة لامتنع تعدد الادلة لان العلل ايضا ادلة لكونها معرفة للاحكام والتالي باطل بالاتفاق اذ يجوز ان يكون لمدلول واحد ادلة ص المانع لو جاز لكانت كل واحدة مستقلة غير مستقلة لان معنى استقلالها ثبوت الحكم بها فاذا تعددت ناقضت واجيب بان معنى استقلالها انها اذا انفردت استقلت فلا تناقض في التعدد قالوا لو جاز لاجتمع المثلان فيستلزم النقيضين لان المحل يكون مستغنيا غير مستغن وفي الترتيب تحصيل الحاصل قلنا في العلل العقلية فاما مدلول الدليلين فلا قالوا لو جاز لما تعلقت الايمة في علة الربا بالترجيح لان من ضرورته صحة الاستقلال واجيب بانهم تعرضوا للابطال لا للترجيح ولو سلم فللاجماع على اتحاد العلة ههنا والا لزم جعلها اجزاء المانعون من جواز تعليل الحكم الواحد بعلل مستقلة احتجوا بثلاثة وجوه الاول لو جاز تعليل الحكم الواحد بعلل مستقلة لكانت كل واحدة منها مستقلة غير مستقلة والتالي ظاهر الفساد فالمقدم مثله بيان الملازمة ان معنى استقلال العلة ثبوت الحكم بها بانفرادها فاذا تعددت العلل المستقلة ثبت الحكم بكل واحدة منها لانها علة مستقلة ولم يثبت بكل منها لانه يثبت بالجميع فيلزم التناقض اجاب بان معنى استقلالها انها اذا انفردت استقلت في العلية فيجوز ان يكون كل واحدة منها حالة الانفراد مستقلة وحالة الاجتماع غير مستقلة فلا يلزم التناقض في حالة التعدد لعدم استقلال كل منها والتناقض انما نشا من استقلالها حالة التعدد الثاني لو جاز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين يلزم اجتماع المثلين او تحصيل الحاصل وكل واحد منهما محال اما الملازمة فلان العلتين اما ان يكونا معا او على الترتيب فان كانا معا يلزم اجتماع المثلين لان وجود العلة المستقلة ملزومة لمعلولها فيلزم من كل واحدة منهما مثل اللازم من الاخرى فيلزم اجتماع المثلين وان كانا على الترتيب يلزم تحصيل الحاصل اما بيان استحالة تحصيل الحاصل فظاهر واما بيان استحالة اجتماع المثلين فلانه يستلزم التناقض لان محل التعليل يعني الحكم يكون مستغنيا بكل واحدة منهما غير مستغن لان حصول الحكم بكل واحدة منهما يوجب الاستغناء عن الاخرى وقال بعض الشارحين ولقايل ان يقول الجمع بين المثلين لا اختصاص له بالمعية ولا تحصيل الحاصل بالترتيب اذ لو حصلت العلتان معا او ترتبتا فان كان تاثير الكل واحد معين كان تحصيل الحاصل وان كان غيره لزم اجتماع المثلين وفيه نظر لان اختصاص تحصيل الحاصل بالترتيب ظاهر لان العلتين اذا حصلتا معا كان فعلهما ايضا معا فلا يتصور تحصيل الحاصل بفعل واحدة منهما لان تحصيل الحاصل انما يتصور اذا حصل شيء بعد حصوله مرة اخرى واما اجتماع المثلين وان كان لا اختصاص له بالمعية الا انه لما كان الترتيب مستلزما لتحصيل الحاصل وتحصيل الحاصل ظاهر فساده كان اجتماع المثلين لم يتعرض في الترتيب لاجتماع المثلين بل لاستلزامه لما هو ظاهر فساده ثم قال وايضا لم يحتج في لزوم الاستغناء وعدمه الى توسط الجمع بين المثلين وهو حق اجاب المصنف بان اجتماع المثلين او تحصيل الحاصل انما يلزم من العلتين المستقلتين في العلل العقلية المفيدة لوجود المعلول واما في العلل الشرعية التي هي دلايل الاحكام فلا لانه جاز ان يكون لمدلول واحد دليلان او دلايل الثالث لو جاز تعليل الحكم الواحد بعلتين او علل كل واحدة منها مستقلة لما تعلقت الايمة في علة الربوا بالترجيح يعني لم يرجح عللها من الطعم والقوت والكيل بعضها على بعض والتالي باطل لانهم تعلقوا بالترجيح بيان الملازمة ان من ضرورة جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين او علل كل منها مستقلة صحة استقلال كل منها بالعلية والترجيح ينافي صحة الاستقلال لانه اذا صح ان يكون كل واحدة منها علة مستقلة جاز ان يكون الجميع علة فلا وجه للترجيح اجاب بانهم تعرضوا للطعم والقوت والكيل لابطال كون الغير علة لا للترجيح ولو سلم انهم تعرضوا للترجيح فلا نسلم انهم تعرضوا للترجيح لامتناع التعليل بعلتين مستقلتين بل للاجماع على اتحاد العلة ههنا اي في الربوا والا اي وان لم يتعرضوا للترجيح لزم جعلها اي جعل علل الربوا اجزاء للعلة لانهم لما اجمعوا على اتحاد العلة ههنا لم يمكن ان يجعل كل واحدة منها علة مستقلة فلو لم يتعرضوا للترجيح حتى يعين الراجح للعلية يلزم ان يكون كل منها جزء علة

لان جعل احدها علة من غير ترجيح محال ولا جايز ان يكون كل منها جزء علة ص — القاضي لا تعدد في المنصوصة واما
المستنبطة فيلزم الكرسة لرفع التحكم فان عين واحدة بالنص رجعت منصوصة واجيب بانه يثبت الحكم في محال افرادها
فيستنبط ش — قال القاضي لا تعدد في العلة المنصوصة ان يكون متعددة لانه اذا نص الشارع بحال ان كل واحدة منها علة
مستقلة جعل كل واحدة علامة للحكم واما العلة المستنبطة فانها اذا تعددت يلزم ان يكون كل واحدة منها جزء العلة
لان المستنبط اذا استنبط في الاصل وصفين يصلح كل منهما للعلية فان عين بالنص عليه كل منهما رجعت العلة منصوصة
والتقدير خلافه وان لم يعين بالنص عليه واحد منهما فان اسند الحكم الى واحد منهما لزم التحكم وان اسند الى كل واحد منهما
يلزم ان يكون الحكم مستغنيا عن كل منهما فيلزم الساقط فتعين ان يسند الحكم اليهما معا فيكون كل منهما جزء العلة اجاب
بانه يثبت الحكم في محال افرادها اي يثبت الحكم في محال كل واحد منهما على سبيل الانفراد فيستنبط ان كل واحد منهما على
سبيل الانفراد علة مستقلة ولا يلزم ان يكون كل واحد منها على سبيل الاجتماع علة مستقلة فلا يلزم استغناء
عن كل واحد منها وعدم استغنا به عنها عند اجتماعها والحاصل انه يجوز ان يكون كل واحد من العلل المستنبطة
علة مستقلة عند الانفراد ولا يكون علة مستقلة عند الاجتماع وح لا يخ من ان يكون المراد من قوله المستنبطة
ان كانت متعددة يلزم الكرسة عند الاجتماع او عند الانفراد والاول مسلم والثاني ممنوع اذ يجوز ان يكون كل واحدة
منها علة مستقلة عند الانفراد لما ذكرنا وايضا يجوز ان يكون كل واحدة منها حالة الاجتماع علة مستقلة لان العلل
الشرعية ادلة ويجوز اجتماع الادلة على مدلول واحد ص — الغزالي المنصوصة قطعية والمستنبطة وهمية فعند
يتساوى الامكان وجوابه واضح ش — الغزالي القايل بجواز التعليل بعلتين مستقلتين في المستنبطة دون
المنصوصة احتج بان المنصوصة قطعية فلو كان كل واحدة منها علة مستقلة لزم اجتماع المثلين او تحصيل الحاصل
على سبيل القطع واما المستنبطة فعليتها وهمية اي غير قطعية فعند يتساوى الامكان اي امكان التعليل بالنسبة الى
كل واحد منهما فلا يمكن ان يجعل واحدة منها علة لبقاء الحكم بلا علة ولا ان يجعل العلة واحدة لعدم الاولوية للتساوي
ولا ان يجعل المجموع علة مستقلة لثبوت الاستقلال لكل من الافراد فتعين ان يكون كل واحدة علة مستقلة وجوابه واضح
لانا لا نم ان المنصوصة قطعية ولو سلم انها قطعية فلا نم ان اجتماع العلل الشرعية القطعية محال لان العلل الشرعية
دلايل ويجوز اجتماع الادلة القطعية على مدلول واحد ص — وقال الامام انه النهاية القصوى وفلق الصبح
لولم يكن ممتنع شرعا لوقع عادة ولو نادرا لان امكانه واضح ولو وقع لعلم ثم ادعى تعدد الاحكام فيما تقدم ش —
قال امام الحرمين امكان تعليل الحكم بعلتين مستقلتين عقلا وامتناعه شرعا هو النهاية القصوى وفلق الصبح في الوضوح
لانه لولم يمتنع شرعا لوقع عادة ولو على سبيل الندرة لان امكانه عقلا واضح ولو وقع لعلم لانه لم يعلم فلم يقع فيكون
ممتنعا شرعا ثم ادعى الامام تعدد الاحكام في الصور السابقة الدالة على وقوع تعليل الحكم الواحد بعلل مستقلة ويعلم من هذا
ان مذهب الامام الجواز العقلي لا الشرعي والجواب عنه انه واقع في الصور السابقة والتعدد في الاضافة لا في الاضافة
لا في الاحكام كما ذكرنا ولما كان هذا الجواب معلوما لم يتعرض المصنف له ص — القايلون بالوقوع اذا اجتمعت فمنها
كل واحدة علة وقيل جزء وقيل واحدة لا بعينها لنا لولم يكن علة لكانت جزءا او كانت العلة واحدة والاول باطل لثبوت
الاستقلال والثاني للتحكم وايضا لامتناع اجتماع الادلة ش — القايلون بوقوع تعليل الحكم الواحد بعلل كل واحدة
منها مستقلة اختلفوا انها اذا اجتمعت العلل المستقلة على معلول واحد كاجتماع اللمس والمس والبول على نقض الوضوء فالمختار
عند المصنف ان كل واحدة علة وقيل العلة واحدة لا بعينها احتج المصنف على المختار بوجهين الاول ان كل واحدة لولم
تكن علة لكانت كل واحدة جزء علة او كانت العلة واحدة وكل واحد من التالين باطل اما الملازمة فظاهرة اذ لا قايل بغيرهما
واما بطلان التالي الاول فلانها لو كانت جزءا لم تكن مستقلة وقد ثبت الاستقلال واما بطلان التالي الثاني فللزوم التحكم
اذ لا اولوية لواحدة منها لكون كل واحدة منها مستقلة وللقايل ان يقول ثبوت الاستقلال حالة الانفراد لا حالة الاجتماع
فلا يلزم بطلان التالي الاول الثاني انه لولم يكن كل واحدة منها علة عند الاجتماع امتنع اجتماع الادلة على مدلول
واحد والتالي باطل بيان الملازمة ان العلل الشرعية ادلة للحكم ص — القايل ما كل لو كانت كل واحدة مستقلة
لاجتمع المثلان وقد تقدم وايضا لزم التحكم لانه ان ثبت بالجميع فهو المدعى والا لزم التحكم واجيب بالجميع كالادلة العقلية
والسمعية

غير مستغن

انه يلزم الكرسة

انه يجز

جرم وقيل ان كل واحد جزء علة

ش — القايل بان كل واحدة منها جزء العلة عند الاجتماع احتج بوجهين الاول لو كانت كل واحدة علة
مستقلة عند الاجتماع لزم اجتماع المثلين وقد تقدم بيان الملازمة واستحالة التالي والجواب عنه في الدليل الثاني
للمختار من جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين ولا يحصل مدعى القايل بالجزء الا بعد ابطال دليل الخصم اخرالي هذا الدليل
وهو انه لو كان احدها علة لزم التحكم الثاني انه لو كانت كل واحدة علة مستقلة لزم التحكم والتالي ظاهر البطلان بيان
الملازمة ان الحكم ان ثبت بالجميع يكون العلة الجميع وكل واحدة منها جزءه وهو المدعى وان لم يثبت بالجميع لزم التحكم لثبوته
بواحد دون اخرى اجاب بانه ثبت بالجميع بمعنى كل واحدة كالادلة العقلية والسمعية فان المدلول يثبت بكل واحد منها
فلا يلزم التحكم ص — القايل لا بعينها لو لم يكن كذلك لزم التحكم او الكرسة فتعين ش — اي القايل بان العلة عند الاجتماع
احدها لا بعينها احتج بانه لو لم يكن العلة واحدة لا بعينها لزم التحكم او الكرسة وبيان الملازمة ظاهر مما سبق فتعين ان
تكون العلة واحدة وانما لم يتعرض المصنف لجوابه بناء على انه يعلم مما سبق ص — والمختار جواز تعليل حكمين بعلة بمعنى
الباعث واما الامارة فاتفاق لنا لا بعد في مناسبة وصف واحد لحكمين مختلفين ش — اختلفوا في جواز تعليل
حكمين بعلة واحدة بمعنى الباعث والمختار جوازه وقد اتفقوا على جواز تعليل الحكمين بامارة واحدة اذ لا امتناع في نصب امارة
واحدة لحكمين كغروب الشمس لجواز افطار الصايم ووجوب صلاة المغرب والفرق بين الباعث والامارة ان الباعث وصف ضابط
لحكمة مقصودة من شرع الحكم والامارة لا يكون كذلك بل يكون معرفة للحكم واحتج على المختار بانه لا بعد في مناسبة وصف
واحد لحكمين مختلفين كالاسكار المناسب لحرمة الخمر ووجوب الحد ص — قالوا يلزم تحصيل الحاصل لان احدهما حصلها
واجيب بانه انما يحصل اخرى او لا يحصل الا بهما ش — القايلون بعدم جواز تعليل الحكمين بعلة واحدة بمعنى
الباعث قالوا لو جاز تعليل الحكمين بعلة واحدة بمعنى الباعث يلزم تحصيل الحاصل والتالي باطل بالضرورة بيان الملازمة
ان احد الحكمين حصل الحكمة التي تضمنتها العلة فالحكم الثاني ان لم يحصلها لزم ان لا يكون العلة علة له وان حصلها يلزم
تحصيل الحاصل اجاب بان الحكم الثاني اما يحصل حكمة اخرى او لا يحصل الحكمة الا بالحكمين والتي يحصل من الواحد
جزء الحكمة فان الغرض كما يجوز ان يكون مركبا من غرضين فيحصل كل واحد منهما بامر والمجموع يحصل المجموع امرين فان قيل
لو لم الحكم الثاني يحصل حكمة اخرى ينافي اصل المسألة فان المفروض ان الباعث واحد اجيب بانه لا يلزم من وحدة الباعث
وحدة الحكمة لانه يجوز ان يحوز الحكمة متعددة ولا يكون الوصف الا مناسبا لاحدها وح يكون الباعث والداعي
تعدد الحكمة ص — ومنها ان لا يتاخر عن حكم الاصل لنا لو تاخرت لثبت الحكم بغير باعث وان قدر امارة فتعريف
المعرف ش — ومن شروط علة الاصل ان لا يتاخر وجودها عن حكم الاصل لانه لو تاخر وجودها عن حكم
الاصل يلزم ثبوت الحكم بغير باعث لان العلة هي الباعثة على الحكم والتالي باطل لان تحقق الحكم بدون الباعث
محال فان قيل لم لا يجوز ان يكون العلة هي الامارة لا الباعثة وح يجوز تاخرها عن حكم الاصل اجيب بانه لو
قدر كون العلة امارة يلزم تعريف المعرف لان الامارة لا فايدة لها الا تعريف الحكم والحكم عرف بالنص
فيكون تعريفه بالامارة تعريف المعرف وفيه نظر لانه يجوز ان يكون فايدة الامارة تعريف حكم الفرع فلا يكون تعريف
المعرف والحق ان الامارة لا يجوز ان يكون علة لما سبق مثال تاخر العلة عن الحكم تعليل ولاية الاب على الصغير
الذي عرض له الجنون فانه قيل عرض الجنون فتاخر الجنون الذي هو العلة عن الولاية التي هي
الحكم ص — ومنها ان لا يرجع على الاصل بالابطال ش — ومن شروط علة الاصل ان لا يكون مستنبطة من حكم الاصل
لانها اذا ابطلت حكم الاصل يلزم منه بطلان العلة لانها مستنبطة من حكم الاصل مثاله تعليل وجوب الشاة على النعم
بدفع حاجة الفقير فان هذه العلة يقتضي بطلان حكم الاصل لان دفع حاجة الفقير كما يمكن بوجوب الشاة يمكن
بوجوب قيمتها بل وعلل الوجوب بدفع الحاجة يلزم منه بطلان وجوب الشاة على التعيين ص — وان لا يكون
المستنبطة بمعارض في الاصل وقيل ولا في الفرع وقيل مع ترجيح المعارض وان لا يخالف نصا واجماعا وان لا يتضمن
المستنبطة زيادة على النص وقيل ان نافت مقتضاه وان يكون دليلا شرعيا ش — ومن شروط علة الاصل
ان لا يكون المستنبطة معارضة بوصف اخر صالح للعلية يوجد في الاصل دون الفرع

الافطار

بالجنون

فانه من الجايز ان يكون الوصف المعارض هو العله او العله مجموعهما فلا يلزم ثبوت الحكم في الفرع فان قلت
مذهبه جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين فجاز ان يكون كل واحده عله مستقله فلا يلزم من عدم المعارض
في الفرع عدم الحكم فيه لوجود عله مستقله في الفرع اجيب جواز كون كل واحده منهما عله مستقله لا يوجب القطع
بان كل واحده منهما عله مستقله ولا الظن لجواز ان يكون العله هو المجموع او المعارض الذي لم يوجد في الفرع فقط
وقيل ومن شروط عله الاصل ان لا يكون له وصف معارض لا في الاصل ولا في الفرع اما في الاصل فلما ذكر واما في الفرع فلان
المقصود من عله الاصل ثبوت الحكم في الفرع ومع وجود المعارض في الفرع لا يثبت الحكم فيه والحق ان انتفا المعارض في الفرع
انما يكون شرطا لعله الاصل لو كان المعارض موجبا لالحاق الفرع باصل اخر ولا مرجح نجعله الاصل وقيل انتفا
المعارض في الاصل انما يكون شرطا اذا كان المعارض راجحا وهو ممنوع اذ المعارض المساوي يمنع العله ايضا ومن شروط
عله الاصل ان لا تخالف نصا او اجماعا لان النص والاجماع اولى من القياس ومن شروط عله الاصل ان لا تتضمن المستنبطه
زياده على النص اي اذا دل النص على عليه وصف والاستنباط زاد قيدا على ذلك الوصف لم يجز التعليل به وقيل انما
يشترط ان لا تتضمن المستنبطه زياده على النص ان نافت الزياده مقتضى النص لان الزياده اذا كانت وصفا مساويا للمنصوص
لا يكون المستنبطه مخالفه للمنصوصه فلا يلزم محذور ومن شروط عله الاصل ان يكون دليلها شرعيا لانه لو كان دليلها
غير شرعي يلزم ان لا يكون القياس شرعيا ص وان لا يكون دليلها متناولا لحكم الفرع بعمومه او بخصوصه
مثل لا تبيعوا الطعام بالطعام او من قا او رعف فليتوضا تطويلا بلا فايده ورجوع قالوا مناقشه جدليه ش
ومن شرط عله الاصل ان لا يكون دليل عليتها متناولا لحكم الفرع اما بطريق العموم بان يكون الدليل شاملا لحكم الفرع وغيره
كما اذا قيل السفرجل مطعوم فيجري فيه الربا قياسا على البر ثم يثبت علته الطعم بقوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام
بالطعام الا مثلا بمثل فانه كما يدل على عليه الطعم بالايما يدل على السفرجل بطريق العموم لانه وله حكم غير السفرجل واما
بطريق الخصوص بان يكون مخصوصا بصوره الفرع فقط كما اذا قيل في مساله الخارج من غير السبيلين خارج نجس فينتقض به الوضو
قياسا على الخارج من السبيلين ثم يثبت عليه الخارج النجس بقوله عليه السلام من قا او رعف فليتوضا فانه كما يدل
على عليه الخارج النجس يدل على حكم الفرع بخصوصه لانه لا يدل على حكم غيره واحتج على هذا الشرط بانه لو كان دليل
العله متناولا لحكم الفرع لكان القياس تطويلا بلا فايده لان اثبات حكم الفرع بالقياس يتوقف على اثبات العله بالدليل
العام او الخاص والدليل بعينه يدل على حكم الفرع من غير توسط والقياس يدل على حكم الفرع بتوسطه فالاثبات
بالقياس تطويل بلا فايده ومع هذا يلزم الرجوع عن القياس لان الحكم يثبت بدلالة الدليل لا بالعله فيكون رجوعا عن
القياس القايلون بعدم اشتراطه قالوا منع القياس في مثل هذه الصوره مناقشه جدليه وذلك لان دلاله القياس
على ثبوت حكم الفرع تغاير دلاله ذلك الدليل لان دلاله القياس عليه يتوقف على مقدمات لم يتوقف عليها دلاله ذلك
الدليل عليه فمنع القياس لتوقف مقدمه من مقدماته على ذلك الدليل مناقشه جدليه ص والمختار جواز كونه حكما
شرعيا على حكم الاصل لتحصيل مصلحه لا لدفع مفسده كالنجاسه في عله بطلان البيع ش اختلفوا في جواز كون العله
حكما شرعيا على ثلث مذاهب الاول انه يجوز مطلقا واحتج عليه بان الحكم الشرعي قد يدور مع حكم اخر وجودا وعدما
والدوران ايه كون المدار عله للداير والثاني انه لا يجوز مطلقا واحتج عليه بان الحكم الشرعي المعلل اما ان يكون متقدما
على الحكم الذي جعل عله له او متاخرا او معه والاول باطل لانه يلزم تقدم المعلول على العله والثاني لاستحاله
تخلف المعلول عن العله وكذا الثالث اذ لا اولويه لتعليل احدهما بالاخر اجيب عن الاول بان الدوران لا يفيد
العليه لما سنذكره وعن الثاني لا نم انه لا اولويه لجعل احدهما عله لان احد الحكمين جاز ان يكون مناسبا للاخر من
غير عكس فيكون المناسب اولى بالعليه والمذهب الثالث المختار عند المصنف التفصيل وهو ان الحكم الشرعي
المجعول عله ان كان باعثا على حكم الاصل لتحصيل مصلحه جاز التعليل به اذ لا استبعاد في ان يكون ترتب احد الحكمين
على الاخر يستلزم حصول مصلحه لا يستقل بها احدهما وذلك كالنجاسه في عله بطلان بيع الخمر فانه يترتب حرمه البيع
على النجاسه التي هي حكم شرعي لتحصيل النزه عنه وان لم يكن باعثا او كان لا لتحصيل مصلحه بل لدفع مفسده لازمه عن
حكم الاصل لم يجز اما اذا لم يكن باعثا فلعدم اولويه احدهما بالتعليل واما اذا كان باعثا لدفع مفسده فلان حكم الاصل لو كان
مشتملا على المفسده لما شرعه الشارع ص والمختار جواز تعدد الوصف ووقوعه

كالقتل العمد العدوان لنا ان الوجه الذي ثبت به الواحد ثبت المتعدد من نص او مناسبه او شبه او سبر
او استنباط ش اختلفوا في جواز تعليل الحكم بعله مركبه من اوصاف متعدده على مذهبين والمختار جواز تعدد
الوصف ووقوعه كالقتل العمد العدوان فانه عله للقصاص واحتج عليه بان الوجه الذي ثبت به كون الوصف الواحد
عله ثبت به كون الوصف المركب من الاوصاف المتعدده عله فكما صح في الواحد صح في المركب وقوله من نص او مناسبه
او شبه او سبر او استنباط بيان للوجوه التي تثبت بها العليه ص قالوا لو صح تركبها لكانت العليه صفه
زايده لانا نعقل المجموع ونجهل كونها عله والمجهول غير المعلوم وتقرير الثانيه انها ان قامت بكل جزء فكل جزء عله
وان قامت بجزء فهو العله واجيب بجريانه في المتعدد بانه خبر او استخبار والتحقيق ان معنى العلة ما قضى الشارع
بالحكم عنده للحكمة لا انها صفه زايده ولو سلم فليست وجوديه لاستحاله قيام المعنى بالمعنى قالوا يلزم ان يكون عدم
كل جزء عله لعدم صفه العلية لانتفايها بعدمه ويلزم نقضها بعدم ثان بعد اول لاستحاله تجدد عدم المعدوم
واجيب بان عدم الجزء عدم شرط للعلة ولو سلم فهو كالبول بعد المس وعكسه ووجهه انها علامات فلا تعدد في اجتماعها
معيه ومرتبه فيجب ذلك ش المانعون من جواز كون العله مركبه احتجوا بوجهين الاول لو صح تركيب
العله من اوصاف متعدده لكانت العليه صفه زايده على مجموع تلك الاوصاف والتالي باطل اما بيان الملازمه
فلانا نعقل مجموع تلك الاوصاف ونجهل كونها عله والمجهول غير المعلوم وغير جزء فتكون العله زايده واما بيان بطلان
التالي واليه اشار بقوله وتقرير الثانيه فلان العليه ان قامت بكل واحد من تلك الاوصاف يكون كل واحد
عله وان قامت بوصف واحد فهو العله وقد فرض خلافهما واورد على هذا انه يجوز ان يكون العليه قايمه
بالمجموع من حيث هو مجموع وحينيذ لا يلزم شي مما ذكرتم اجيب بانها ان قامت المجموع من حيث هو مجموع فلا
بد للمجموع من وحده بها يكون المجموع مجموعا وينقل الكلام من العليه الى تلك الوحده ويلزم التسلسل وفيه نظر فان
الواحد من الامور الاعتباريه والتسلسل في الامور الاعتباريه لا يكون محالا اجاب المصنف بالنقض الاجمالي
فان هذا الدليل بعينه يجري في كون الكلام خبرا او استخبارا وذلك لان الكلام مركب من الالفاظ المتعدده وكونه
خبرا او استخبارا صفه زايده عليه فان قام بكل واحد من الالفاظ ان يكون كل واحد خبرا وان قام بجزء واحد
يلزم ان يكون هو خبرا ثم بين التحقيق وهو ان معنى العليه ما قضى الشارع بالحكم عند وجود وصف للحكمه لا ان
العليه صفه زايده اذ قضا الشارع بالحكم عند الوصف ليس صفه للوصف فضلا عن ان يكون صفه زايده
واذا لم تكن العليه صفه زايده لم يلزم شي مما ذكر ولو سلم ان العليه صفه زايده فليست وجوديه والا يلزم قيام
المعنى بالمعنى اي قيام العرض بالعرض لان العليه عرض ومجموع الاوصاف ايضا عرض فيلزم قيام العرض بالعرض
وهو محال الثاني انه لو كان المركب من الاوصاف عله يلزم ان يكون عدم كل جزء منه عله لعدم صفه العليه
والتالي باطل اما الملازمه فلانتفا صفه العليه بانتفا كل جزء من المركب لان العليه تنتفي بانتفا المركب لان
الصفه تنتفي بانتفا الذات والمركب ينتفي بانتفا كل جزء منه واما بطلان التالي فلانه يلزم نقض
عليه عدم كل جزء لعدم صفه العليه اي يلزم تحقق عدم الجزء بدون عدم صفه العليه لانه لو عدم جزء ثان بعد
انعدام جزء اول يلزم عدم العليه بانعدام الجزء الاول ولا ينعدم العليه بعدم الجزء الثاني لاستحاله تجدد
عدم المعدوم لان المعدوم لا ينعدم اجاب بان عدم الجزء لا يكون عله لعدم العليه لان وجود كل جزء
شرط للعليه وعدم الشرط لا يكون عله لعدم المشروط فلا يكون عدم الجزء موجبا لعدم العليه فلا يلزم النقض
وان سلم ان عدم كل جزء عله لعدم العليه فهو كوقوع البول بعد اللمس وبالعكس اي وقوع اللمس بعد البول في كون
كل واحد منهما عله لوجوب الوضو ووجهه ان كل واحد من العلل الشرعيه علامات للاحكام الشرعيه ولا تعدد في
اجتماع العلامات دفعه واحده او على سبيل الترتيب فلا يلزم النقض وقوله فيجب ذلك اي حتى يجب النقض ص
ولا يشترط القطع بالاصل ولا انتفا مخالفه مذهب صحابي ولا القطع بها في الفرع على المختار في الثلاثه ولا نفي

المعارض في الاصل والفرع اذا كانت وجود مانع او انتفا شرط لم يلزم وجود المقتضي لكن لو لم يلزم وجود المقتضي
انه اذا انتفى الحكم مع المقتضي كان مع عدمه اجدر قالوا ان لم يكن فانتفا الحكم لانتفا به فلنا ادله متعدده

ش ولا يشترط في علة الاصل كون حكم الاصل مقطوعا بجواز القياس على اصل ثبت حكمه بدليل
ظني لانه يفيد ظن الحكم في الفرع والعمل بالظن واجب ولا يشترط ايضا في علة الاصل انتفا مخالفة مذهب صحابي لجواز ان
يكون مذهب الصحابي مستندا الى علة مستنبطة فلا يوقف ظن العلية فيما جعل علة الاصل ولا يشترط ايضا في علة
الاصل القطع بوجودها في الفرع لانه يكفي الظن وعدم اشتراط هذه الثلثة في علة الاصل على المذهب المختار ولا
يشترط ايضا في علة الاصل نفي معارض العلة في الاصل والفرع قيل هذا على خلاف ما تقدم من ان نفي المعارض شرط
وليس كذلك لانه ثمة شرط في العلة المستنبطة نفي المعارض في الاصل فقط وههنا لم يشترط نفي المعارض في الاصل والفرع معا
في علة الاصل مطلقا فلا يكون مخالفا له واختلفوا فيما اذا كانت العلة لانتفا الحكم وجود مانع لعدم وجوب القصاص
على الاب لوجود المانع او عدم شرط لعدم وجوب الرجم لعدم الاحصان الذي هو شرط وجوب الرجم والمختار عندنا المصنف
انه لا يلزم وجود المقتضي واحتج عليه بان الحكم اذا انتفى مع وجود المقتضي لوجود مانع او انتفا شرط كان انتفاؤه مع
المقتضي لاحدهما اجدر الثاني يكون بلزوم وجود المقتضي قالوا ان لم يكن وجود المقتضي فانتفا الحكم لانتفا المقتضي
لا لوجود المانع او انتفا الشرط اجاب بان عدم المقتضي ووجود المانع وانتفا الشرط ادلة متعددة
ولا يبعد ان يكون لمدلول واحد ادلة متعدده ص مسئلة الشافعية حكم الاصل ثابت بالعلة والمعنى انها
الباعثة على حكم الاصل والحنفية بالنص والمعنى ان النص عرف الحكم فلا خلاف في المعنى ش ذهبت الشافعية الى
ان حكم الاصل ثابت بالعلة على معنى ان العلة هي الباعثة على حكم الاصل وذهبت الحنفية الى ان حكم الاصل ثابت بالنص
على معنى ان النص معرف لحكم الاصل فلا خلاف بينهما في المعنى لان كون العلة باعثة على حكم الاصل لا ينافي كون النص معرفا
لحكم الاصل ص شروط الفرع منها ان يساوي في العلة علة الاصل فيما يقصد من عين او جنس كالشدة في النبيذ و الفرع
كالجناية في قصاص الاطراف على النفس ش لما فرغ من بيان شروط علة الاصل شرع في شروط الفرع منها
ان يساوي الفرع في العلة علة الاصل اي يكون علة حكم الفرع مساويه لعلة الاصل في الوصف الذي هو مقصود في العلة
سواء كان ذلك الوصف المقصود عين العلة كالشدة المطربة في تحريم الخمر فان علة تحريم النبيذ التي هي شدة المطربة مساويه
لعلة تحريم الخمر التي هي الشدة المطربة وعين الشدة المطربة مقصوده او جنسها كالجناية في قياس قصاص الاطراف على قصاص
النفس فان علة قصاص الاطراف مساويه لعلة قصاص النفس في الجناية التي هي مقصوده والجناية جنس علة قصاص النفس
وانما اشترط ذلك لان علة الفرع اذا لم يكن مساويه لعلة الاصل في المقصود لم يكن ما هو العلة في الفرع فلا يتعدى الحكم من
الاصل الى الفرع ص وان يساوي حكمه حكم الاصل فيما يقصد من عين او جنس كالقصاص في النفس بالمثقل على المحدد
وكالولاية في النكاح في الصغيرة على المولى عليها في المال ش ومن شرايط الفرع ان يساوي حكمه حكم الاصل
فيما يقصد لكونه وسيلة للحكمة من عين الحكم او من جنسه والاول كقياس وجوب القصاص في النفس بالمثقل على وجوب
القصاص في النفس بالمحدد فان وجوب القصاص بالمثقل بعينه يساوي وجوب القصاص بالمحدد والثاني كقياس الولاية في نكاح
الصغيرة على الولاية في مالها فان ولاية النكاح مساويه لولاية المال في جنس الولاية ص وان لا يكون منصوصا
عليه ولا متقدما على حكم الاصل كقياس الوضوء على التيمم في النية لما يلزم من حكم الفرع قبل ثبوت العلة الا لتاخر الاصل
نعم يكون الزاما وقيل وان يكون الفرع ثابتا بالنص في الجملة الا التفصيل ورد بانهم قاسوا انت حرام على الطلاق والظهار
والقياس ش ومن شرايط الفرع ان لا يكون حكمه منصوصا عليه والا لكان حكمه ثابتا بالنص لا بالقياس ومنها
ان لا يكون حكم الفرع متقدما على حكم الاصل كقياس الوضوء على التيمم في النية فان الوضوء متقدم على التيمم وانما اشترط ذلك
لانه لو تقدم حكم الفرع على حكم الاصل يلزم ثبوت حكم الفرع على حكم الاصل قبل ثبوت علته لان علته لا يكون مستنبطة
من حكم الاصل متاخرة عن حكم الاصل وحكم الاصل متاخر عن حكم الفرع فيلزم تاخر علة الفرع عن حكمه بمرتبتين وهو باطل
نعم يصح ان يذكر ذلك القياس الزاما للخصم قيل ومن الشرائط ان يكون حكم الفرع ثابتا بالنص
ع

على سبيل الاجمال لا على التفصيل وهو مردود لان الايمه قاسوا انت حرام على الطلاق واليمين والظهار ولم يثبت
الفرع بنص لا جملة ولا تفصيلا ص مسالك العلة الاول الاجماع الثاني النص وهو مراتب الاول صريح مثل لعلة كذا
او لسبب او لاجل او من اجل او كي او اذا ومثل لكذا او ان كان كذا او بكذا ومثل فانهم يحشرون فاقطعوا ايديهما ومثل
قول الراوي سهى فسجد وزنا ماعز فرجم سوا الفقيه وغيره لان الظاهر انه لو لم يفهمه لم ينقله ش لما فرغ من
اركان القياس وشرايطها شرع في مسالك العلة وهي الطرق الدالة على كون الوصف المعين علة للحكم المسلك الاول
الاجماع فان الامه اذا اجمعوا على كون الوصف المعين علة للحكم سواء كان الاجماع قطعيا او ظنيا ثبت علية الوصف
كاجماعهم على كون الصغر علة لثبوت الولاية على الصغير في قياس ولاية النكاح على ولاية المال المسلك الثاني
النص وهو ان يذكر من الكتاب او السنة ما يدل على علية الوصف وهو على مراتب المرتبة الاولى الصريح وهو ما يدل
بالوضع على العلية وهو اما ان لا يحتمل غير العلية او يحتمل غيرها احتمالا مرجوحا والاول وهو ما لا يحتمل غير العلية
ان يذكر العلة بلفظ لا يقصد به غير العلية مثل لعلة كذا او لسبب كذا او لاجل كذا مثل قوله عليه السلام انما جعل الاستيذان
لاجل البصر او من اجل البصر كذا لقوله تعالى من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل او كي لقوله تعالى كي لا يكون دولة بين الاغنياء والدولة   اجزاء
في المال يتداولها الغني دوله بينهم يتداولونه مره لهذا ومره لهذا او اذا لقوله تعالى لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا
اذا لاذقناك ضعف الحياة وضعف الممات اي ضعف العذاب حيا وميتا في الدنيا والاخره والثاني وهو ما يحتمل
غير العلية احتمالا مرجوحا اما ان يذكر العلية بحرف من حروف التعليل قد يقصد به غير العلية مثل اللام كقوله تعالى اكرم
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون او ان لقوله تعالى عتل بعد ذلك زنيم ان كان ذا مال وبنين والعتل الغليظ الجافي
والزنيم المستلحق بقوم ليس منهم ولا يحتاج اليه وقال عكرمة هو اللئيم الذي يعرف بلؤمه او بكذا لقوله
تعالى جزاء بما كانوا يعملون فهذه الثلثة ظاهرة في العلية وقد يقصد بها غير العلية اما اللام فكقوله تعالى ولقد
ذرانا لجهنم فانه لا يجوز ان يكون ذرء جهنم غرضا بالاتفاق ولقول الشاعر
لدوا للموت وابنوا للخراب فان اللام ههنا ليست للغرض واما ان فكقول القايل اردت ان اضرب زيدا لكذا
فان ان ههنا لا تكون للغرض واما الباء فلانه قد يكون للتعدية لقوله تعالى ذهب الله بنورهم واما ان يذكر العلية
بتعليق الحكم على الوصف بالفاء وذلك على وجهين الاول ان يدخل الفاء على العلة ويكون الحكم متقدما كقوله عليه السلام
في قتلى احد زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيمة واوداجهم تشخب دما اللون لون الدم والريح ريح المسك والكلوم
جمع الكلم وهو الجراحة والودج عرق في العنق والجمع اوداج وقوله تشخب اي تجري الثاني ان يدخل الفاء في الحكم وتكون العلة
متقدمة وذلك ايضا على وجهين الاول ان يدخل الفاء على كلام الشارع لقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما والثاني ان يدخل الفاء على رواية الراوي كقول الراوي سهى رسول الله فسجد وزنا ماعز فرجم ولا فرق بين ان يكون الراوي
فقيها او غيره لان الظاهر من حال الراوي العدل انه لو لم يفهم كون الوصف علة لم ينقله ص وسيه وايما وهو
الاقتران بحكم لو لم يكن هو او نظيره للتعليل كان بعيدا مثل واقعت اهلي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة كانه قيل اذا واقعت فكفر
فلو فان صرف بعض الاوصاف سمي تنقيح ش المرتبة الثانية من ان يدل النص على العلية لا بالوضع بل بالتنبيه
والايما وهو اقتران الوصف بحكم لو لم يكن ذلك الوصف او نظيره علة للحكم كان ذلك الاقتران بعيدا من الشارع والايما
على اربعة اوجه الاول ان يرفع الى الرسول واقعة مشتملة على وصف ليسئل الرسول عليه السلام حكمها فيذكر الرسول
حكم تلك الواقعة عقيب الرفع مثل واقعة الاعرابي فان الاعرابي لما رفع الواقعة الى الرسول بقوله واقعت اهلي في نهار رمضان
قال الرسول عليه السلام اعتق رقبة فان اقتران ايجاب الاعتاق بوصف الوقاع لو لم يكن للتعليل لكان بعيدا
من الرسول عليه السلام ذلك الاقتران لان كل احد من اهل اللغة يسبق فهمه الى ان ذلك الحكم لاجل الوقاع في نهار رمضان
وكانه قيل اذا واقعت فكفر فان حذف من الوصف المعتبر في الحكم بعض الاوصاف التي لا مدخل لها في العلية لورود ذلك   اي تنقيح
الحكم في ذلك اليوم المعين وكون ذلك الشخص يسمى الايما تنقيح المناط اما المناط به حكم في ذلك اليوم المعين الشارع عن
الزوايد ص ومثل ان يفصل الرطب اذا جف قالوا نعم قال فلا

اذن ومثال النظير لما سالته الخثعمية ان ابي ادركته الوفاة وعليه فريضة الحج ا ينفعه ان حججت عنه فقال
ارايت لو كان على ابيك دين فقضيتيه كان ينفعه فقالت نعم فنظيره في المسؤول كذلك وفيه تنبيه على الاصل
والفرع والعلة وقيل ان قوله لما ساله عمر عن قبلة الصائم ارايت لو تمضمضت اكان ذلك مفسدا فقال لا من
ذلك وقيل انما هو نقض لما توهمه عمر من افساد مقدمة الافساد لا تعليل بمنع الافساد اذ ليس فيه ما يخيل بانه
بل غايته ان لا يفسد ـــــ الثاني من وجوه الايماء ان يقدر الشارع وصفا لو لم يكن مقدره للتعليل لكان تقديره
من الشارع بعيدا سواء كان التقدير في محل السؤال او في نظيره مثال التقدير في محل السؤال ما روي انه سئل عليه السلام
عن بيع الرطب بالتمر فقال عليه السلام اينقص الرطب اذا جف فقالوا نعم فقال فلا اذن فانه لو لم يكن تقدير نقصان
الرطب باليبس لاجل التعليل لكان تقديره بعيدا اذ لا فائدة فيه لان الجواب يتم بدونه مثال التقدير في نظير محل السؤال
ما روي انه لما سالته الخثعمية وقالت يا رسول الله ان ابي ادركته الوفاة وعليه فريضة الحج ا ينفعه ان حججت عنه فقال
عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين فقضيتيه اكان ينفعه فقالت نعم فانه لو لم يكن تقدير قضاء الدين عن الميت لاجل
تعليل النفع به لكان تقديره بعيدا ولما كان الوصف المقدر غير المسؤول علة للحكم وجب ان يكون نظيره ذلك الوصف في
المسؤول علة للحكم فان في كلام الرسول تنبيها على الاصل الذي هو دين الادمي على الميت وعلى الفرع الذي هو الحج الواجب
عليه وهو نظير لدين الادمي وعلى العلة التي هي قضاء الدين عن الميت واختلف الاصوليون في قوله عليه السلام لما
ساله عمر عن قبلة الصائم ارايت لو تمضمضت ماء ثم مججته اكان ذلك مفسدا فقال عمر رضي الله عنه لا فقال بعض الاصوليين
هو من مثال النظير فانه عليه السلام قدر الوصف في نظير المسؤول ورتب الحكم عليه ونبه على الاصل والفرع والعلة
وقال بعضهم انما هو نقض لما توهمه عمر من افساد مقدمة الافساد اي توهم عمر رضي الله عنه ان القبلة التي هي مقدمة الوقاع
المفسد مفسدة فنقض الرسول ذلك بالمضمضة فانها مقدمة الشرب المفسد مع انها غير مفسدة لا تعليل المنع الافساد
اي لم يقدر الرسول المضمضة للتعليل بمنع الافساد اذ ليس في المضمضة ما يحتمل ان يكون مانعا من الافساد فان مقدمة
المفسد لا يستحيل منعها منع الافساد بل غاية المضمضة ان لا يفسد لان غاية المقدمة ان لا تقام مقامه وما يكون مقدمة
له لا ان يكون مانعا عما تقتضيه ص ـــــ ومثل ان يفرق بين حكمين بصفة مع ذكرهما مثل للراجل سهم وللفارس سهمان او
مع ذكر احدهما مثل القاتل لا يرث او بغاية او استثناء مثل حتى يطهرن والا ان يعفون س ـــــ الثالث
من وجوه الايماء ان يفرق الشارع بين حكمين اما بصفة وذلك على نوعين الاول ان يكون التفرقة بينهما بصفة مع ذكرهما
كقوله عليه السلام للراجل سهم وللفارس سهمان والثاني ان يكون التفرقة بين الحكمين مع ذكر احدهما كقوله عليه السلام القاتل
لا يرث واما بغاية مثل قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن واما باستثناء مثل قوله تعالى فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فان
في هذه الصور كلها دل الايماء على علية الاوصاف المذكورة ص ـــــ ومثل ذكر وصف مناسب مع الحكم كقوله عليه السلام لا
يقضي القاضي وهو غضبان س ـــــ الرابع من وجوه الايماء ان يقيد الشارع الحكم بوصف مناسب للحكم مثل قوله عليه السلام
لا يقضي القاضي وهو غضبان فان تقييد النهي عن القضاء بالغضب المشوش للفكر لو لم يكن للتعليل لكان تقييده به بعيدا ص
فان ذكر الوصف صريحا والحكم مستنبط مثل واحل الله البيع او بالعكس فثالثها الاول ايماء لا الثاني والاول على ان الايماء اقتران
الوصف بالحكم وان قدر احدهما والثاني على انه لا بد من ذكرهما والثالث على ان ذكر المستلزم كذكره والحكم يستلزم الصحة وفي
اشتراط المناسبة في صحة علل الايماء ثالثها المختار ان كان التعليل فهم من المناسبة اشترطت س ـــــ لما فرغ من الايماء شرع
في صور محتملة للايماء وغيره فان ذكر الشارع الوصف صريحا ولم يذكر الحكم بل كان مستنبطا مثل قوله تعالى واحل الله البيع
فان الوصف الذي هو حل البيع مذكور صريحا والحكم وهو صحة البيع مستنبطة من الحل او بالعكس بان يذكر الحكم صريحا ولم
يذكر الوصف بل كان مستنبطا مثل الا تبيعوا البر بالبر فان الحكم وهي النهي عن الربا صريح والعلة غير صريحة بل كانت مستنبطة
فقد اختلفوا فيه على ثلثة مذاهب اولها الاول والثاني ايماء وثانيها انه ليس واحد منهما بايماء وثالثها ان الاول
ايماء لا الثاني والمذهب الاول بناء على ان الايماء اقتران الحكم بالوصف والاقتران حاصل سواء كان الحكم والوصف
مذكورين صريحا او احدهما مذكورا صريحا والمذهب الثالث بناء على ان ذكر المستلزم للشيء كذكره فيكون الاول ايماء لا الثاني
لان الحل يستلزم الصحة فذكر الحل كذكر الصحة فيكون الحكم والوصف مذكورين فيكون ايماء بخلاف الثاني فان الحكم لا يكون مستلزما للتعليل
بالوصف المستنبط فان حرمة الربا لا يكون مستلزمة لتعليلها بالوزن او الطعام واختلفوا

والمذهب الثاني بناء على انه لا بد من ذكر الحكم والوصف صريحا

اشتراط المناسبة في صحة التعليل بطريق الايماء على ثلثة مذاهب اولها لا يشترط مطلقا وثانيها يشترط
مطلقا وثالثها المختار عند المصنف انه يشترط المناسبة ان فهم التعليل بطريق الايماء من المناسبة كما في
الوجه الرابع من وجوه الايماء وان لم يفهم التعليل من المناسبة لا يشترط لانه لو فهم التعليل من المناسبة امتنع
فهم التعليل بدون المناسبة فتكون المناسبة شرطا بخلاف ما اذا لم يفهم التعليل من المناسبة فانه يكون مستقلا
في افادة التعليل فلم يحتج الى اشتراط المناسبة ص ـــــ الثالث السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف في الاصل
وابطال بعضها بدليله فيتعين الباقي ويكفي بحثت فلم اجد والاصل عدم ما سواها فان بين المعترض وصفا اخر لزم
ابطاله لا انقطاعه والمجتهد يرجع الى ظنه ومتى كان الحصر والابطال قطعيا فقطعي والا فظني س ـــــ
المسلك الثالث السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف في الاصل المقيس عليه وابطال بعضها فيتعين الباقي للعلية فلا يلزم
المستدل بيان حصر الاوصاف بالترديد بين النفي والاثبات ولا بالاجماع بل يكفي ان يقول بحثت عن الاوصاف فلم
اجد غير ما ذكرته والاصل عدم ما سواها فان بين المعترض وصفا اخر لزم المستدل ابطال ذلك الوصف حتى يتم استدلاله
ولا يلزم انقطاع المستدل الا انه ابطله وان لم يذكره اولا هذا اذا كان مستدلا على غيره اما اذا كان مجتهدا او حده
لكنه لما غلب على ظنه حصر الاوصاف وبطلان البعض حينئذ ومتى كان الحصر والابطال قطعيين كان التعليل
قطعيا وان لم يكونا قطعيين او يكون احدهما قطعيا والاخر ظنيا كان التعليل ظنيا ص ـــــ وطرق الحذف منها
الالغاء وهو بيان اثبات الحكم بالمستبقى فقط وليس نفي العكس الذي لا يفيد وليس به لانه لم يقصد لو كان المحذوف
علة لا انتفى عند انتفائه وانما قصد لو كان المستبقى جزء علة لما استقل ولكنه يوهم الاستغناء عن الاول
س ـــــ لما فرغ من بيان الحصر شرع في طرق الحذف اي طرق ابطال بعض الاوصاف منها الالغاء وهو بيان اثبات
الحكم بالوصف المستبقى دون الوصف المحذوف في صورة ما مثل ان علة حرمة الربا في البر اما الطعم او القوت والثاني
باطل لتحقق حرمة الربا في الملح بدون القوت فلو كان القوت معتبرا في العلة لما تحقق الحكم بدونه فتعين ان حرمة الربا لا
تحصل الا بالطعم وليس بالكفر يحقق الحكم في صورة بدون الوصف المحذوف لا يدل على ان الوصف المحذوف
ليس بمعتبر في العلة لجواز كون العلة اخص من المعلول فلا يلزم انتفاء العلة انتفاء المعلول والالغاء يشبه نفي العكس
الذي لا يفيد وليس الالغاء نفي العكس اما بيان انه يشبه نفي العكس فلان العكس انتفاء الوصف مع انتفاء الحكم ثبات الحكم
بدون الوصف وفي الالغاء ايضا تحقق الحكم بدون الوصف المحذوف واما بيان ان الالغاء ليس بنفي العكس فلان المستدل
قصد في نفي العكس ان الوصف ليس بعلة للحكم لانه لو كان علة لانتفى الحكم عند انتفائه وفي الالغاء لم يقصد ان الوصف
المحذوف ليس بعلة لانه لو كان علة لانتفى الحكم عند انتفائه بل قصد ان الوصف المستبقى علة مستقلة للحكم لانه لو كان
جزء علة لما استقل بدون المحذوف ثم قال المصنف لكن بمجرد اثبات الحكم بالوصف المستبقى بدون الوصف المحذوف
في صورة لا يلزم كون الوصف المستبقى علة اذ غاية الالغاء ان يفيد ان الوصف المحذوف ليس بعلة للحكم على تقدير تحقق
الحكم بدونه ولا يلزم من عدم علية الوصف المحذوف كون المستبقى علة مستقلة بل لا بد للدلالة على ذلك من كون الوصف
المستبقى علة مستقلة من اصل اخر بعيد استقلال الوصف المستبقى العلة وح لستغني عن الالغاء قال
بعض الشارحين ولقائل ان يقول بعد ما تقرر ان الحكم لا بد له من علة وحصر الاوصاف والغي غير واحد منها بوجود الحكم دونه
وبعدم الحكم عند وجوده تعين ان يكون المستبقى علة ولا حاجة الى طريق اخر وفيه نظر اذ يجوز ان يكون الوصف المحذوف جزء
من العلة والحكم من المعلول وح لا يلزم من وجود الحكم دونه وعدم الحكم عند وجوده ان يكون المستبقى علة مستقلة ـــــ
ومن طرق الحذف طرد المحذوف
ومنها طرده مطلق كالطول والقصر او بالنسبة الى ذلك الحكم كالذكورة في احكام العتق س ـــــ
وهو ان يكون المحذوف من الاوصاف التي علم من الشارع عدم اعتبارها اما مطلقا كالطول والقصر واما بالنسبة
الى الحكم المطلوب وان كان مناسبا كالذكورة في سراية العتق مثل قوله عليه السلام من اعتق شركا له في عبد قوم عليه
نصيب شريكه فانه وان امكن بيان المناسبة بين الذكورة وسراية العتق الا انه لما عهد من الشارع عدم اعتبار الذكورة
في احكام العتق الغي صفة الذكورة في سراية العتق ص ـــــ ومنها ان لا يظهر مناسبة ويكفي قول الباحث
بحثت فان ادعى ان المستبقى كذلك رجح سبر المستدل لموافقته للتعدية س ـــــ ومن طرق الحذف ان لا يظهر مناسبة
الوصف للحكم فيستغني عن ذكر صفة الالغاء ويكفي للمناظر المستدل ان يقول بحثت عن الوصف المحذوف فما وجدت بينه
وبين الحكم مناسبة فان ادعى المعترض ان الوصف المستبقى كذلك اي بحث عنه ولم اجد له مناسبا

الحكم الانتفاء

بحكم احتاج المستدل الى اثبات مرجح يرجح به سبره على سبر المعترض بان يبين ان سبره موافق للتعدية وسبر
المعترض قاصر وليس له ان يبين المناسبة بين المستبقى والحكم لانه يحتاج الى الانتقال من السبر الى المناسبة والانتقال
من طريق الى طريق اخر غير جائز ص ودليل العمل بالسبر وتخريج المناط وغيرها انه لا بد من علة لاجماع الفقهاء
على ذلك ولقوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين والظاهر التعميم ولو سلم فهو الغالب لان التعقل اقرب الى الانقياد
فيحمل عليه وقد ثبت ظهورها وفي المناسبة ولو سلم فقد ثبت ظهورها بالمناسبة فيجب اعتبارها في الجميع للاجماع
على وجوب العمل بالظن في علل الاحكام ش لما فرغ من السبر والتقسيم ذكر دليل وجوب العمل بالطرق الدالة
على العلية من السبر وتخريج المناط والشبه وتقريره انه لا بد للحكم من علة للاجماع على ان احكام الله تعالى مقترنة بالعلة
وان اختلفوا في ان اقترانها بالعلة بطريق الوجوب او بطريق اللطف ولقوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين
فانه يدل على ان الاحكام لا تخلو عن علة لانه ظاهر في التعميم اي لكون جميع ما جاء به رحمة للناس فلو كان جميع الاحكام
او بعضها خاليا عن العلة لما كان الاحكام رحمة لان التكليف بالاحكام من غير ان يكون فيها حكمة وفائدة للمكلف يكون
مشقة وعذابا له ولو سلمنا عدم الاجماع على اقتران الحكم بالعلة وعدم دلالة الاية عليه فثبوت الحكم بالعلة
هو الغالب في الشرع على ثبوته بدونها وانما غلب ثبوت الحكم بالعلة في الشرع لان تعقل العلة في الحكم اقرب
الى الانقياد والقبول من التعبد المحض فيحمل الحكم فيما نحن فيه على الغالب الحاقا للفرد بالاغلب فثبت انه لا بد
للحكم من علة وقد ثبت ظهور العلة في الطرق الدالة على العلية وفي المناسبة ايضا على تقدير ثبوت المقدمة المذكورة
وهو ان الحكم لا بد له من علة ولو سلم عدم ثبوت تلك المقدمة فقد ثبت ظهور العلة بالمناسبة من غير احتياج
الى المقدمة المذكورة لان مناسبة الوصف للحكم يفيد ظن كونه علة واذا ثبت ظهور العلة في جميع الطرق الدالة
على العلية على تقدير ثبوت تلك المقدمة وفي المناسبة على تقدير عدم ثبوت تلك المقدمة ايضا وجب اعتبار العلة
في جميع الطرق لانه يحصل ظن عليتها والعمل بالظن واجب في علل الاحكام بالاجماع وانما خص المناسبة بالذكر
لئلا يتوهم ان ظهور العلة في المناسبة انما هو على تقدير تسليم عدم ثبوت تلك المقدمة والحاصل ان ظهور العلية
في المناسبة على تقدير عدم ثبوت تلك المقدمة وعلى تقدير ثبوتها ثابت بخلاف باقي الطرق فان ظهور العلية فيه
ثابت على تقدير ثبوت تلك المقدمة غير ثابت على تقدير عدمها ص الرابع المناسبة والاخالة وتسمى تخريج
المناط وهو تعيين العلة بمجرد ابداء المناسبة من ذاته لا بنص ولا غيره كالاسكار في التحريم والقتل العمد العدوان
في القصاص والمناسب وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا من حصول
مصلحة او دفع مفسدة فان كان خفيا او غير منضبط اعتبر ملازمه وهو المظنة لان الغيب لا يعرف كالسفر للمشقة
والفعل المقضي عليه عرفا بالعمدية وقال ابو زيد المناسب ما لو عرض على العقول السليمة تلقته بالقبول ش المسلك الرابع
المناسبة ويرادفها الاخالة وتخريج المناط وهو عبارة عن تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة من ذات الوصف
لا بتعيين العلة بنص وغيره كالاجماع وذلك كتعيين الاسكار لتحريم الخمر بمجرد ابداء المناسبة من ذات الاسكار وكتعيين
القتل العمد العدوان لوجوب القصاص بمجرده والاول مثال للعلة البسيطة والثاني للعلة المركبة والمناسبة لغة
الملائمة [illegible] والمناسب وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتب الحكم عليه اي على ذلك الوصف ما يصلح ان يكون مقصودا
من حصول مصلحة او دفع مفسدة وقوله ظاهر منضبط احترازا عن الوصف الخفي والغير المنضبط وقوله ما يصلح ان يكون
مقصودا احترازا عن الوصف المستبقى في السبر وعن الوصف المدار في الدوران وعن غيرهما وقوله من حصول مصلحة
او دفع مفسدة بيان لقوله ما يصلح فان كان الوصف خفيا او غير منضبط اعتبر ملازمه وهو المظنة وانما لم يعتبر الخفي
وغير المنضبط لانه لا يجوز التعليل بكل منهما لان كلا منهما غيب عن العقل للخفا وعدم الضبط والغيب عن العقل لا
يعرف والغيب عنه لا يعرف الحكم مثال المظنة السفر للمشقة فان المشقة لما لم تكن منضبطة اعتبر السفر الذي هو
مظنتها ولم تعتبر هي والفعل الذي قضي عليه في العرف بالعمدية في الجناية العمدية فان العمد لما كان خفيا اعتبر مظنته
وهو الفعل المذكور والاول مثال لغير المنضبط والثاني للخفي ومن الشارحين من جعل المظنة قسما من المناسب والظاهر من كلام
المصنف ههنا انه قسيم للمناسب [illegible] جعلها المصنف قسما للمناسب [illegible] لا يجوز ان يكون علة للحكم الثبوتي

١٩٠

وقال

وقال ابو زيد الدبوسي من اصحاب ابي حنيفة رحمه الله تعالى المناسب ما لو عرض على العقول السليمة تلقته
بالقبول اي لو عرض على العقول السليمة ان هذا الحكم لاجل هذا الوصف تلقته بالقبول ص وقد يحصل
المقصود من شرع الحكم يقينا وظنا كالبيع والقصاص وقد يكون الحصول ونفيه متساويين كحد الخمر وقد يكون
نفيه ارجح كنكاح الايسة لمصلحة التوالد وقد ينكر الثاني والثالث لنا ان البيع مظنة الحاجة الى التعاوض
وقد اعتبر وان انتفى الظن في بعض الصور والسفر مظنة المشقة وقد اعتبر وان انتفى الظن في الملك المترفه واما لو
كان فائتا قطعا كلحوق نسب المشرقي بتزوج مغربية وكاستبراء جارية اشتراها بائعها في المجلس فلا
يعتبر خلافا للحنفية ش اعلم ان المقصود قد يحصل من شرع الحكم يقينا وقد يحصل ظنا وقد يكون
حصول المقصود ونفيه متساويين من شرع الحكم وقد يكون نفي حصول المقصود راجحا فهذه اربعة اقسام
مثال الاول البيع فانه اذا كان صحيحا حصل منه الملك الذي هو المقصود يقينا مثال الثاني القصاص فانه اذا
رتب على القتل العمد العدوان يحصل المقصود الذي هو صيانة النفس المعصومة عن الفوات ظنا لان الغالب ان
المكلف اذا علم انه اذا قتل اقتص منه ينزجر عن القتل ولا يجتري عليه لكن لا يحصل المقصود يقينا لان بعض المكلفين
قد يقدم على القتل مع شرعية القصاص مثال الثالث حد شرب الخمر فان حصول المقصود الذي هو حفظ العقل
ونفيه من حد الشرب متساويان فان استيلاء ميل الطباع الى شرب الخمر يقاوم خوف عقاب الحد فلهذا يقاوم
كثرة الممتنعين عنه كثرة المقدمين مثال الرابع نكاح الايسة فان المقصود الذي هو التوالد قد يمكن ان يحصل من
نكاح الايسة لكن عدم التوالد راجح وجعل المصنف الاول والثاني قسما واحدا فحينئذ يكون القسمان الاخيران
ثانيا وثالثا وجوز التعليل بجميع الاقسام وقد انكر بعض جواز التعليل بالثاني والثالث اي القسمين الاخيرين
نظرا الى المساواة بين حصول المقصود ونفيه كما في الثاني وعلى مرجوحية حصول المقصود كما في الثالث واحتج المصنف
على صحة التعليل بهما بان احتمال حصول المقصود من شرع الحكم يكفي في صحة التعليل به وذلك لان البيع مظنة
الحاجة الى التعاوض وقد اعتبر شرعه وان انتفى ظن الحاجة الى التعاوض في بعض الصور وكذلك السفر مظنة المشقة
وقد اعتبر شرع الرخص في السفر وان انتفى ظن حصول المقصود في بعض الصور كما في حق الملك المترفه والصورة
الاولى مثال للمناسب والثانية لمظنة المناسب قيل وللقائل ان يقول جوازه حيث كان لاجل ترتب المقصود
في الغالب وان لم يترتب في بعض الصور بخلاف محل النزاع فانه لا يحتمل الترتب يحتمل عدم الترتب على السواء او عدم الترتب
راجح ولا شك ان هذا وارد اما اذا لم يحتمل حصول المقصود من شرع الحكم بل كان حصوله فائتا بالكلية لا يعتبر
التعليل به خلافا للحنفية والدليل على عدم جواز التعليل به ان المعلوم من عادة الشارع رعاية الحكم المقصودة فحيث يكون
المقصود فائتا بالكلية لم يجز اضافة الحكم اليه لئلا يلزم خلاف عادة الشارع مثال ذلك لحوق نسب المشرقي بتزوج مغربية
والاستبراء في شراء جارية يشتريها بائعها في المجلس فانه علم ان المقصود الذي هو لحوق النسب لا يحصل من تزوج المشرقي
المغربية وكذلك علم ان فراغ الرحم الذي هو المقصود لا يحصل لان فراغ الرحم قد حصل باشتراء البائع ص
والمقاصد ضربان ضروري في اصله وهي اعلى المراتب كالخمسة التي هي روعيت في كل ملة حفظ الدين والعقل
والنسل والمال كقتل الكفار والقصاص وحد المسكر وحد الزنا وحد السارق والمحارب ومكمل للضروري كحد قليل المسكر وغير الضروري
حاجي كالبيع والاجارة والقراض والمساقاة وبعضها اكد من بعض وقد يكون ضروريا كالاجارة على تربية الطفل وشراء المطعوم والملبوس له
ولغيره ومكمل له كرعاية الكفاءة ومهر المثل في الصغيرة فانه افضى الى دوام النكاح وغير حاجي ولكنه تحسيني كسلب العبد اهلية
الشهادة لنقصه عن المناصب الشريفة جريا على ما الف من محاسن العادات ش اعلم ان المقاصد من شرع الاحكام
ضربان ضروري وغير ضروري والضروري اما ان يكون ضروريا في اصله او مكملا لما هو ضروري في اصله والمقاصد الضرورية
في اصلها هي اعلى المراتب كالخمسة التي روعيت في كل ملة وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال اما الدين فهو محفوظ بقتل الكفار
وقد نبه الله عليه بقوله قاتلوا الذين لا يؤمنون واما النفس فهي محفوظة بشرع القصاص وقد نبه الله تعالى عليه بقوله ولكم في

القصاص حيوة واما العقل فهو محفوظ بشرع حد الشرب وقد نبه الله تعالى بقوله انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضا
واما النسل فهو محفوظ بشرع حد الزنا لان المزاحمة على الابضاع يفضي الى اختلاط الانساب المفضي الى انقطاع التعهد من
الاولاد واما حفظ المال فهو حاصل بشرع حد السارق وعقوبة المحارب والغاصب واما الضروري الذي هو مكمل للضروري في اصله
كالمبالغة في حفظ العقل ويحصل بايجاب الحد على شارب القليل من المسكر واما غير الضروري اما حاجي او غير حاجي والحاجي اما في
اصله او مكمل له اما الحاجي في اصله فكالبيع والاجارة والقراض والمساقاة وغيرها من المعاملات وبعضها اهم من بعض وقد يكون
في رتبة الضروري كالاجارة على تربية الطفل وشرا المطعوم والملبوس للطفل ولغيره فانها في رتبة الضروري لان الهلاك قد
يحصل بفقدها واما ما هو مكمل للحاجي فرعاية الكفاءة ومهر المثل في تزويج الصغيرة لان ذلك افضى الى دوام النكاح الذي
هو في محل الحاجة واما غير الحاجي فلا بد وان يكون في محل التحسين والالزام لكن مقصودا ويسمى تحسينيا كسلب اهلية الشهادة
عن العبد لنقصه عن المناصب عن الشريعة جريا على ما هو المألوف والمعهود من محاسن العادات ص مسئلة
المختار انخرام المناسبة بمفسدة يلزم راجحة او مساوية لنا ان العقل قاض بان لا مصلحة مع مفسدة مثلها او تزيد قالوا
الصلاة في الدار المغصوبة يلزم مصلحة ومفسدة تساويها او تزيد وقد صحت قلنا مفسدة الغصب ليست عن الصلاة
وبالعكس ولو نشأتا معا عن الصلاة لم تصح والترجيح يختلف باختلاف المسائل ويترجح بطريق اجمالي وهو انه لو لم يقدر
رجحان المصلحة لزم التعبد بالحكم ش لا خلاف في ان الوصف اذا اشتمل على مصلحة خالصة او راجحة على المفسدة يكون
مناسبا واذا اشتمل الوصف على مصلحة ومفسدة راجحة على المصلحة او مساوية لها فقد اختلفوا فيه والمختار انه يخرم
مناسبته للحكم والدليل عليه ان العقل يقضي بان المصلحة اذا كانت مع مفسدة مثلها لا تكون مصلحة مطلوبة ولهذا اذا افرد واحد
يسعى في تحصيل مثل هذه المصلحة ينسبه اهل العقل الى السفه ولما ثبت انخرام المناسبة فيما اذا كانت المفسدة مساوية للمصلحة
ثبت انخرامها فيما اذا كانت المفسدة راجحة فلذلك لم يتعرض المصنف له المانعون من انخرام المناسبة قالوا الصلاة في الدار
المغصوبة صحيحة مع انها يلزم مصلحة ومفسدة تساويها او تزيد عليها وذلك لان الحرام ان غلب على الحلال مطلقا كما هو مذهب
بعض يزيد المفسدة على المصلحة وان غلب على غير الواجب كانتا متساويتين اجاب بان مفسدة الغصب ليست ناشية
عن الصلاة وبالعكس اي مصلحة الصلاة ليست ناشية عن الغصب لان الصلاة لا تكون الا مصلحة خالصة ولو فرضنا ان
المصلحة والمفسدة معا نشأتا من الصلاة لم تصح الصلاة بل تكون فاسدة واذا ثبت انه لا بد للوصف المناسب من ترجيح المصلحة على
المفسدة ان يرجح الوصف والترجيح يختلف باختلاف المسائل فان الترجيح في بعض المسائل قد يكون في غاية الظهور وقد
يكون بحيث يحتاج الى ادنى تامل وقد يحتاج الى نظر واستدلال وللمستدل ان يرجح اجماليا يطرد في بعض المسائل وهو انه لو لم تكن المصلحة
راجحة على ما عارضها من المفسدة لزم ان يكون الحكم بمجرد التعبد لانا بحثنا فلم نجد مصلحة اخرى تصلح للتعليل والاصل عدم الغير
وثبوت الحكم بمجرد التعبد خلاف الاصل ص والمناسب مؤثر وملائم وغريب ومرسل لانه اما معتبر او لا والمعتبر بنص
او اجماع هو المؤثر والمعتبر بترتيب الحكم على وفقه فقط ان ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او بالعكس او جنسه في
جنس الحكم فهو الملائم والا فهو الغريب وغير المعتبر هو المرسل فان كان غريبا او ثبت الغاؤه فمردود اتفاقا وان كان
ملائما فقد صرح الامام والغزالي بقبوله وذكر عن مالك والشافعي والمختار رده وشرط الغزالي فيه ان تكون المصلحة ضرورية
قطعية كلية فالاول كالتعليل بالصغر في حمل النكاح على المال في الولاية فان عين الصغر معتبر في جنس الولاية بالاجماع والثاني
كالتعليل بعذر الحرج في حمل الحضر بالمطر على السفر في الجمع فان جنس الحرج معتبر في عين رخصة الجمع والثالث كالتعليل بجناية
القتل العمد العدوان في حمل المثقل على المحدد في القصاص فان جنس الجناية معتبر في جنس القصاص في الاطراف وغيرها والغريب كالتعليل
بالفعل المحرم لغرض فاسد في حمل البات المريض على القاتل في الحكم بالمعارضة بنقيض المقصود حتى صار توريث المبتوتة كحرمان
القاتل والتعليل بالاسكار في حمل النبيذ على الخمر على تقدير عدم النص بالتعليل والمرسل الذي ثبت الغاؤه كايجاب شهرين ابتدا
في الظهار ش اعلم انا قبل الخوض في تقرير ما في المتن نذكر مقدمة نافعة فنقول ان للجنسية في الحكم والوصف
مراتب بحسب الخصوص والعموم اما في الحكم فاعم اجناسه كونه حكما شرعيا ثم الوجوب ثم وجوب العبادات ثم وجوب الصلاة
واما في الوصف فاعم اجناسه كونه وصفا يناط به الحكم فيدخل فيه الوصف المناسب وغير المناسب ثم الوصف المناسب
ثم المناسب الضروري ثم الضروري لحفظ النسب والاوصاف انما يلتفت اليها اذا ظن اعتبار الشارع اياها وكلما كان الوصف والحكم اخص كان ظن كون الوصف معتبرا اقوى وقد حق
ذلك ان التفات الشارع اليه اكثر كان ظن كونه معتبرا اقوى وكلما كان الحكم الذي يكون لا محالة له مقدما على ما يكون اعم منه اذا

عرفت

عرفت ذلك فنقول الوصف المناسب على اربعة اقسام مؤثر وملائم وغريب ومرسل ووجه الحصر
ان المناسب اما ان يكون معتبرا في نظر الشارع اي اعتبر الشارع عينه في عين الحكم او غير معتبر والمعتبر اما ان يكون
يعتبر عينه في عين الحكم بنص او اجماع ويسمى مؤثرا لانه ظهر تأثيره في الحكم بالاجماع او النص كتعليل الحدث بمس الذكر
ذكره فانه اعتبر عين مس الذكر في عين الحدث بالنص بقوله عليه السلام من مس ذكره فليتوضأ وكتعليل الولاية
في الولاية في المال بالصغر فانه اعتبر عين الصغر في عين الولاية في المال بالاجماع واما ان يعتبر عينه في عين الحكم لا بنص ولا
باجماع بل بترتيب الحكم على الوصف فقط ومع ان ثبت بنص او اجماع اعتبار عين الوصف في جنس الحكم او بالعكس اي اعتبار
جنس الوصف في عين الحكم او اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم يسمى ملائما لكونه موافقا لما اعتبره الشارع وان لم يثبت
بنص او اجماع واحد منها بل اعتبر الشارع عين الوصف في عين الحكم بترتيب الحكم عليه فقط يسمى غريبا وغير المعتبر هو المرسل
ثم المرسل ينقسم باعتبار الى مرسل ملائم والى مرسل غريب لانه ان اعتبر الشارع جنسه البعيد في جنس الحكم فهو المرسل
الملائم والا فهو المرسل الغريب مثال المرسل الملائم تعليل تحريم قليل الخمر فانه يدعو الى كثيرها وهذا مناسب لم يعتبر
الشارع عين الوصف في عين الحكم لانه لم يترتب الحكم عليه ولم يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او بالعكس
او جنسه في جنسه لكنه اعتبر جنسه البعيد في جنس الحكم فان الخلوة بالاجنبية لما كانت داعية الى الزنا حرمها الشارع بتحريم الزنا
وهذا ملائم من هذه الجهة لينصرف الشارع وباعتبار الخفي معلوم الالغا من الشرع والى غير معلوم الالغا والمرسل الغريب
والذي علم الغاؤه مردود اتفاقا اي لا يجوز التعليل به بالاتفاق واما المرسل الملائم فقد صرح امام الحرمين والغزالي بقبوله ونقل
قبوله عن الشافعي ومالك رضي الله عنهما والمختار عند المصنف رده مطلقا بناء على ان الشارع لم يعتبر نوعه في نوعه بترتيب
الحكم عليه ولم يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في عين الحكم ولا جنسه في عين الحكم ولا جنسه في جنسه فلا يحصل الظن بعليته
وشرط الغزالي في قبول المرسل الملائم ان تكون المصلحة ضرورية قطعية كلية والمراد بالضرورية كونها احد الخمسة التي هي حفظ
الدين والنفس والعقل والنسب والمال وبالقطعية ان يكون الجزم بوجود المصلحة حاصلا وبالكلية ان لا تكون مخصوصة ببعض
المسلمين دون بعض وذلك كتترس الكفار الصائلين باسارى المسلمين مع الجزم بانا لو كففنا عن الترس استولى الكفار على جميع
بلاد الاسلام وقتلوا المسلمين باجمعهم حتى الترس فان قتل الترس يكون مصلحة ضرورية قطعية كلية وانما وجب قبوله عند
اعتبار هذه الشرائط لانه لو لم يعمل به لزم عدم اعتبار ما هو مقصود ضروري من الشرع وهو حفظ الدين والنفس فان عدم
قبوله يفضي الى ابطال الدين وقتل جميع المسلمين مع الاسارى وغيرهم وانما اشترط القطعي ليحصل الجزم بالحكم وانما
اشترط الكلي لئلا يلزم ترجيح احد الجانبين على الاخر فان محافظة نفس غير الاسارى ليست باولى من محافظة نفوس الاسارى
في الدين ثم اورد المصنف امثلة الملائم والغريب المرسل والغريب الغير المرسل والمرسل الذي ثبت الغاؤه اما الملائم فقد ذكر
امثلة اقسامه الثلاثة فمثال الاول منها التعليل بالصغر في قياس النكاح على المال في الولاية فان الشرع اعتبر عين الصغر في عين
ولاية المال بترتبها على الصغر وثبت اعتبار عين الصغر في جنس حكم الولاية بالاجماع ومثال الثاني منها التعليل بعذر الحرج في
قياس الحضر بعذر المطر على السفر في رخصة الجمع بين الصلاتين فان الشارع اعتبر عذر حرج السفر في عين رخصة الجمع بترتيب
رخصة الجمع عليه وثبت ايضا بالاجماع اعتبار جنس الحرج في عين رخصة الجمع ومثال الثالث منها التعليل بجناية القتل العمد
العدوان في قياس المثقل على المحدد في قصاص النفس فان الشارع اعتبر عين القتل العمد العدوان في عين قصاص النفس
وثبت بالاجماع اعتبار الجناية التي هي جنس القتل العمد العدوان في القصاص الذي هو جنس قصاص النفس لاشتماله على قصاص
النفس وغيرها كالاطراف وغيرها من البصر والسمع واللسان ومثال الغريب المرسل التعليل بالفعل المحرم لغرض فاسد في قياس
البات المريض اي المطلق الطلقات الثلاث في المرض على القاتل في الحكم بالمعارضة بنقيض مقصوده حتى صار توريث المبتوتة
كحرمان القاتل فان ارسال الطلقات الثلاث فعل محرم لكونه منهيا عنه ومقصوده حرمان الزوجة عن الميراث
وهو غرض فاسد فيجب ان يعارض بنقيض مقصوده بان لا يحرم المبتوتة كما ان قاتل المورث لما قتله لاجل غرض نقيض
مقصوده لحرمانه عن الارث واما كون فعله محرما لاجل غرض فاسد فان هذا غريبا مرسلا لانه لم يعتبر الشارع
عين الفعل المحرم لغرض فاسد في عين المعارضة بنقيض المقصود بترتيب الحكم عليه ولم يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه

في جنس المعارضة بنقيض المقصود ولا جنسه في عينه ولا جنسه في جنسه لا قريبا ولا بعيدا مثال الغريب
الغير المرسل التعليل بالاسكار في تحريم السد على الحكم على تقدير عدم النص على علية الاسكار فانه اعتبر الشارع عين الاسكار
في عين التحريم ثم بترتيب التحريم على الاسكار فقط لان التقدير عدم النص على علية وانه لم يثبت بنص او اجماع اعتبار عين
الاسكار في جنس التحريم الحكم ولا علته ولا جنسه في جنسه ومثال المرسل الذي ثبت الغاوه ايجاب صوم شهرين
ابتداء في كفارة الظهار على من سهل عليه الاعتاق فانه ثبت الغاوه شرعا لان الشرع اوجب الاعتاق اولا ولم
يعتبر ايجاب الصوم اولا على من يسهل عليه الاعتاق ص ويثبت علية الشبه بجميع المسالك وفي اثباته
بتخريج المناط نظر ومن ثمه قيل هو الذي لا تثبت مناسبته الا بدليل منفصل ومنهم من قال ما يوهم المناسبة ويتميز
عن الطردي بان وجوده والعدم وعن المناسب الذاتي بان مناسبته عقلية وان لم يرد شرع كالاسكار في التحريم
مثاله الطهارة تراد للصلاة فيتعين الماء كطهارة الحدث فالمناسبة غير ظاهرة واعتبارها في مس المصحف والصلاة
توهم وقول الرازي انه اما ان يكون مناسبا ولا والاول مجمع عليه فليس به والثاني طرد فيلغى اجيب مناسب والمجمع عليه
المناسب لذاته اولا واحد منهما ش ومن مسالك العلية الشبه ولا نفيد العلية بذاته ويثبت علية بجميع المسالك
من النص والاجماع والسبر والتقسيم وفي اثباته بتخريج المناط اي المناسبة نظر ومن ثمة اي ومن اجل ان اثباته بتخريج
المناط محل نظر قيل في تعريف الشبه انه الوصف الذي لا تثبت مناسبته الا بدليل منفصل فانه اذا لم يثبت علية الشبه
بتخريج المناط يلزم ان لا يكون مناسبته للحكم لذاته والا لثبت علية بتخريج المناط وقال بعض الشارحين اثبات علية الشبه
بتخريج المناط مبني على تعريف الشبه فمن عرفه بانه الذي يوهم المناسبة فلا يجوز اثباته بتخريج المناط فان تخريج المناط يوجد
المناسبة وما يوهم المناسبة لا يكون موجبا للمناسبة فبينهما تناف ومن عرفه بالمناسبة الذي ليس مناسبته لذاته
لذاته جوز اثباته بتخريج المناط فانه لا منافاة بين الشبه وتخريج المناط اذ من الجائز ان يكون الوصف الشبهي مناسب
مع المناسب بالذات لاشتماله على علية وقوله ومن ثمه اي ومن اجل ان الشبه غير مستقل في الدلالة على العلية بل
يحتاج الى مسلك اخر عرف بانه لا يكون مناسبا الا بدليل منفصل وفيه نظر فانه على تقدير ان يعرف بما لا يكون مناسبته
الا بدليل منفصل لا يمكن اثبات علية بتخريج المناط لان تخريج المناط انما يحصل بثبوت وصف مناسب لذاته وهذا الوصف
لا يخ اما ان يكون هو الوصف الشبهي او غيره فان كان الاول يلزم ان يكون الشبهي مناسب لذاته وقد فرض خلافه وان كان
غيره لا يكون الوصف الشبهي مناسبا بالذات بل بالتبع ومع وجود المناسب بالذات لا يعلل بالمناسب بالتبع وايضا توجه
قوله ومن ثم على الوجه الذي قرره هذا الشارح لا يخ عن تعسف ومن الاصوليين من عرف الشبه بانه ما يوهم المناسبة
ويتميز الشبه عن الطردي بان وجود الطرد والعدم سواء لا مناسبة له اصلا بخلاف الشبه فان له مناسبة وان كانت بدليل
منفصل ويتميز الشبه عن المناسب الذاتي بان المناسب الذاتي مناسبة عقلية تعلم بالنظر في ذاته وان لم يرد الشرع
كالاسكار في التحريم فان مناسبة الاسكار للتحريم تعلم بالنظر في ذات الاسكار وان لم يرد الشرع بخلاف الشبه فان
مناسبته لا تعلم بالنظر في ذاته بل يحتاج الى دليل منفصل والى ورود الشرع واعتبار الشبه في بعض الصور مثال
الشبه قول الشافعي ازالة الخبث بالماء طهارة الخبث طهارة تراد للصلاة فيتعين فيها الماء كطهارة الحدث فان مناسبة
الطهارة لتعين الماء غير ظاهرة ولكن لما اعتبر الطهارة بالماء في مس المصحف والصلاة توهم مناسبة الطهارة لتعين الماء
واحتج الرازي على ان الشبه غير معتبر في العلية بان الوصف الذي يعلل به في الشبه لا يخ اما ان يكون او لا فان
كان الاول فهو مجمع عليه من حيث انه معتبر فلا يكون شبها لانه مختلف فيه وان كان الثاني فهو طرد والطرد ملغى بالاتفاق
اجاب بانه مناسب ولا يلزم ان يكون مجمعا عليه لان المجمع عليه هو المناسب لذاته والشبه لا يكون مناسب
لذاته اولا لانه واحد من المناسب بالذات ومن المناسب بالغير مجمع عليه فبطل قوله والاول مجمع عليه ص
والطرد والعكس والثالث لا يفيد بمجرده قطعا ولا ظنا لان الوصف المتصف بالاطراد اذا عري عن السبر او عن ان الاصل عدم
غيره او غير ذلك جاز ان يكون ملازما للعلة لذاته المسلك فلا قطع ولا ظن واستدل الغزالي بان الاطراد سلامته من
النقض وسلامته من مفسد واحد لا يوجب انتفاء كل مفسد ولو سلم فلا صحة الا بمصحح والعكس ليس شرطا فيها فلا يؤثر
واجيب قد تكون للاجتماع تاثير باجزاء العلة واستدل بان الدوران في المتضايفين ولا علة
ومن المسالك الدالة على العلية الطرد والعكس وهو اسقف بدليل خاص مانع ش

الدوران ونعني بالدوران ترتب الحكم على الوصف وجودا وعدما اي يلزم من وجود الوصف وجود الحكم وهو
الطرد ومن عدم الوصف عدم الحكم وهو العكس مثاله ترتب وجود الوصف على الزنا بشرط الاحصان فانه
يلزم من وجوده وجوب الرجم ومن عدمه عدم وجوب الرجم واختلفوا في عليته على ثلثة مذاهب اولها انه يفيد
العلية قطعا وثانيها يفيد العلية ظنا وثالثها المختار عند المصنف انه لا يفيد بمجرد الدوران قطع العلية
ولا الظن ما لم ينضم اليه احد المسالك الدالة على العلية كالسبر والتقسيم وغير ذلك واحتج بان الوصف المتصف
بالطرد والعكس اذا عري عن السبر والتقسيم او عن ان الاصل عدم غيره او غير ذلك من مسالك العلة جاز ان لا يكون علة
بل ملازما للعلة كرائحة المسكر فانها وصف متصف بالطرد والعكس فانه يلزم من وجودها وجود الحرمة ومن
عدمها عدم الحرمة ومع هذا لا يكون علة للحرمة بل يكون ملازمة للسكر الذي هو العلة واذا كان كذلك فلا يحصل بمجرده
قطع العلية ولا الظن واستدل الغزالي على ان الطرد والعكس بمجردهما لا يفيد ان العلية فان الاطراد سلامة الوصف
من النقض لان الاطراد عبارة عن تحقق الحكم عند تحقق الوصف فيقتضي ان لا يوجد الوصف بدون الحكم فيحقق سلامته عن النقض
لان النقض تحقق الوصف بدون الحكم والنقض مفسد من مفسدات العلية وسلامة الوصف عن مفسد واحد لا يوجب
انتفاء كل مفسد فلا يفيد الاطراد العلية ولو سلم ان السلامة عن مفسد واحد موجب انتفاء كل مفسد فلا يقتضي عليته الا
بمصحح لان صحة الشيء انما يتحقق بوجود مصحح والعكس ليس شرطا للعلية فلا يؤثر الوصف المتصف بالطرد والعكس في العلية
لان الاطراد لا يفيد العلية والعكس غير معتبر اجاب بانه لا يلزم عدم افادة كل واحد من الطرد والعكس
العلية على سبيل الانفراد ان لا يكون مجموعهما مفيدا للعلية فان للهيئة الاجتماعية تاثيرا في العلية فجاز ان لا يكون
كل منهما موثرا في العلية حالة الانفراد ويكون عند الاجتماع موثرا وذلك كاجزاء العلة فان كل واحد منها حالة الانفراد
غير موثر وعند الاجتماع يكون موثرا واستدل ايضا بان الدوران لا يفيد العلية لانه وجد في المتضايفين
كالابوة والبنوة فانه كلما تحقق احدهما تحقق الاخر وكلما انتفى احدهما انتفى الاخر ولا يكون احدهما علة للاخر اجاب
بان الدوران انما يفيد العلية بشرط ان لا يكون مانع من العلية وفي المتضايفين انتفت العلية وهو كون كل منهما
مع الاخر ص قالوا اذا حصل الدوران ولا مانع من العلية حصل العلم او الظن عادة كما لو دعي انسان باسم
مغضب فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك علم انه سبب الغضب حتى ان الاطفال يعلمون ذلك قلنا لولا ظهور انتفاء غير
ذلك ببحث او بانه الاصل لم يظن وهو طريق مستقل ويقوى بذلك ش القائلون بان الدوران يفيد القطع
بالعلية او الظن قالوا اذا حصل الدوران ولم يكن مانع من علية الوصف كما في المتضايفين حصل العلم بالعلية او الظن
بطريق العادة كما لو دعي انسان باسم مغضب فغضب ثم ترك دعاؤه بالاسم المغضب فلم يغضب وتكرر ذلك
مرارا علم ان الدعاء بالاسم المغضب هو سبب الغضب حتى ان الاطفال يعلمون ان الدعاء بالاسم المغضب هو سبب الغضب
فلهذا يتبعونه داعين له بالاسم المغضب اجاب بانه لولا ظهور انتفاء غير ذلك الوصف بالطرد والعكس ببحث
او بان الاصل عدم الغير لم يحصل الظن بالعلية واذا وجد البحث او السبر في اثبات العلية لانه طريق مستقل والدوران
يقويه ص والقياس جلي وخفي فالجلي ما قطع بنفي الفارق فيه كالامة والعبد في العتق وينقسم الى قياس
علة وقياس دلالة وفي معنى الاصل فالاول ما صرح فيه بالعلة والثاني ما يجمع فيه بما يلازمها كالجمع باحد موجبي العلة
في الاصل بالملازمة الاخر كقياس قطع الجماعة بالواحد على قتلها بالواحد بواسطة الاشتراك في وجوب الدية عليهم والثالث
الجمع بنفي الفارق ش لما فرغ من القياس واركانه وشرائطه والطرق الدالة على علية الوصف الجامع شرع في
اقسام القياس وهو ينقسم الى جلي وخفي فالجلي ما يقطع بنفي تاثير الفارق بين الاصل والفرع في العلية كقياس الامة
على العبد في سراية العتق فانا نقطع بان الفارق بين الامة والعبد وهو الذكورة والانوثة لا تاثير له في احكام العتق
والخفي ما لا يقطع بنفي الفارق بينهما كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد فانا لا نقطع بنفي الفارق بينهما وايضا ينقسم
الى قياس علة والى قياس دلالة والى قياس في معنى الاصل فالاول اي قياس العلة هو ما صرح فيه بالعلية كقياس النبيذ على الخمر
في الحرمة اذا صرح بالاسكار والثاني اي قياس الدلالة ما يجمع فيه بين الاصل والفرع بجامع يلازم العلة كما لو
جمع بين الاصل والفرع باحد موجبي العلة في الاصل لملازمه الاخر

اي ليستدل به على موجب الاخر كقياس قطع ايدي جماعه بيد واحد على قتل جماعه بقتل واحد بواسطه اشتراك
الاصل والفرع في وجوب الديه على الجماعه بتقدير الجنايه فان الجامع الذي هو وجوب الديه على الجماعه بلازم العله
في الاصل وهي القتل العمد العدوان في وجوب الديه عليهم احد موجبي القتل العمد العدوان وموجبه الاخر وجوب
القصاص عليهم فقد جمع بينهما باحد موجبي العله الذي هو وجوب الديه ليستدل به على موجبها الاخر وهو وجوب
القصاص عليهم والثالث اي القياس في معنى الاصل هو ان يجمع بين الاصل والفرع بنفي الفارق كقياس سرايه عتق الامه
على سرايه عتق العبد بنفي تاثير الفارق بينهما ص بجواز التعبد بالقياس خلافا للشيعه والنظام وبعض
المعتزله وقال القفال وابو الحسين يجب عقلا لنا القطع بالجواز وانه لو لم يجز لم يقع وسياتي ش ذهب جمهور
المحققين الى جواز التعبد بالقياس عقلا على معنى انه يجوز ان يقول الشارع اذا ثبت حكم في صوره ووجد صوره اخرى
مشاركه للصوره الاولى في وصف وغلب على ظنكم ان هذا الحكم في الصوره الاولى معلل بذلك الوصف فقيسوا الصوره
الثانيه على الصوره الاولى خلافا للشيعه والنظام وبعض المعتزله وقال القفال وابو الحسين يجب التعبد بالقياس
عقلا واحتج المصنف على مذهب الجمهور بانا نقطع بجواز التعبد به فانه لا يمتنع ان يقول الشارع حرمت الخمر للاسكار
فقيسوا كل مسكر اليها في الاسكار وايضا لو لم يجز لم يقع لان الوقوع دليل الجواز والتالي باطل لما سياتي ص قالوا
العقل يمنع ما لا يؤمن فيه الخطا ورد بان منعه هنا ليس احاله ولو سلم فاذا ظن الصواب لا يمتنع قالوا قد علم امر النبي له
بالحكم بالشاهد الواحد والعبيد وبرضيعه في عشر اجنبيات قلنا بل علم خلافه بخبر الواحد وظاهر الكتاب والشهادات
وغيرها وانما منع لمانع خاص ش القايلون بمنع جواز التعبد بالقياس عقلا احتجوا بوجهين الاول ان القياس لا يؤمن
وقوع الخطا فيه لكونه مظنونا وكل ما لا يؤمن وقوع الخطا فيه يمنعه العقل لكون الخطا محذورا فلا يجوز العقل التعبد بما
يكون محذورا اجاب بان منع العقل في مثل ما لا يؤمن وقوع الخطا فيه ليس منع احاله بل منع احتياط ولو سلم ان منع
العقل في مثل ما لا يؤمن وقوع الخطا فيه منع احاله لكن اذا ظن الصواب لا يمنع العقل لان ظن الصواب يؤمن وقوع الخطا
فيه وفيه نظر فان ظن الصواب يحتمل الخطا عند العقل وان لم يحتمله في نفس الامر فيمنعه العقل لانه عند العقل مما لا يؤمن فيه
الخطا الثاني ان الشارع قد امر بمخالفه الظن لانه منع من الحكم بشاهد واحد وشهاده العبيد وان افادت الظن ومنع من نكاح
الاجنبيات اذا اشتبهن برضيعه والظن بواحده منهن انها اجنبيه والتعبد بالقياس هو الامر بمتابعه الظن والعقل
لا يجوز ان يامر الشارع بموافقه الظن مع امره بمخالفته اجاب بانا لا نسلم انه امر بمخالفه الظن بل علم انه امر بمتابعه الظن
في الامر بمتابعه خبر الواحد وظاهر الكتاب والشهادات وغيرها من المظنونات وانما منع الشارع في الصور التي ذكرتم
العمل بالظن لمانع خاص لا لعدم جواز العمل بالظن جمعا بين الدليلين ص النظام اذا ثبت ورد الشرع بالفرق بين المتماثلات
كايجاب الغسل وغيره بالمني دون البول وغسل بول الصبيه ونضح بول الصبي وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير والجلد
بنسبه الزنا دون نسبه الكفر والقتل بشاهدين دون الزنا ولعدتي الموت والطلاق والجمع بين المختلفات كقتل الصيد
عمدا وخطا والرده والزنا والقاتل والواطي في الصوم والمظاهر في الكفاره استحال التعبد بالقياس ورد بان ذلك للا ص
لجواز يمنع الجواز لانتفاء صلاحيته ما يوهم جامعا او وجود المعارض في الاصل او الفرع او اشتراك المختلفات في معنى جامع او الاختصاص
كل بعله لحكم خلافه ش احتج النظام على امتناع التعبد بالقياس عقلا بانه اذا ثبت ورود الشرع
بالفرق بين المتماثلات والجمع بين المختلفات استحال التعبد الشرع بالقياس عقلا والمقدم حق والتالي مثله بيان الملازمه
ان القياس انما يكون باعتبار الجامع والشرع اذا لم يعتبر المماثله بين المتماثلات واعتبر الجمع بين المختلفات لزم عدم اعتبار
الجامع لانه لو كان الجامع معتبرا لزم اعتبار المماثله بين المتماثلات للجامع وعدم اعتبار الجمع بين المختلفات لعدم الجامع
واذا لم يكن الجامع معتبرا امتنع القياس واذا امتنع القياس امتنع التعبد عقلا اما بيان وقوع الجزء الاول وهو الفرق
بين المتماثلات فكايجاب الغسل وغيره كابطال الصوم بالمني دون غيره من البول والمذي وكايجاب الغسل من بول الصبيه والنضح
اي الرش من بول الصبي وكايجاب قطع سارق القليل دون غاصب الكثير وكايجاب الجلد بنسبه الزنا دون نسبه الكفر
والقتل وكايجاب القتل بالشاهدين دون ايجاب الزنا ولعدتي الموت والطلاق واما وقوع الجزء الثاني من المقدم وهو الجمع
بين المختلفات فكقتل الصيد عمدا وخطا في وجوب الضمان وكالرده والزنا في ايجاب القتل وكالقاتل

والواطي في صوم رمضان والمظاهر في ايجاب الكفاره اجاب بان ذلك لا يمنع جواز التعبد بالقياس لان الفرق
بين المتماثلات يجوز ان يكون لانتفاء صلاحيه ما يوهم جامعا للعليه او لوجود معارض في الاصل له اثر في الحكم او لوجود
معارض في الفرع له اثر في منع الحكم والجواز اشتراك المختلفات في معنى جامع يوجب اشتراكها في الحكم والجواز اختصاص كل
من المختلفات بعله لحكم مثل حكم خلافه ص قالوا يفضي الى الاختلاف الى قوله وان تعدد فواضح ش المانعون
من جواز التعبد بالقياس احتجوا بخمسه اوجه الاول ان القياس يفضي الى الاختلاف لان الامارات متعدده فيجوز ان تستنبط
كل من المجتهدين اماره توجب الحاق الفرع باصل يخالف اصل الاخر وما يفضي الى الاختلاف يكون مردودا لقوله تعالى
ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فانه يدل على ان ما كان من عند الله لا اختلاف فيه والقياس فيه
اختلاف فلا يكون من عند الله فلا يجوز التعبد به اجاب بان هذا الدليل منقوض بالعمل بالظاهر فان فيه اختلافا مع
انه لا يكون مردودا وبان المراد بالاختلاف التناقض او الاختلاف الذي يخل بالبلاغه فيكون معنى الايه ان القران
لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه تناقضا كثيرا او وجدوا فيه اختلافا يخل بالبلاغه وانما وجب حمله على هذا لان
الاختلاف في الاحكام حاصل قطعا الثاني انه اذا اختلف اقيسه المجتهدين فلا يخلو اما ان يكون كل مجتهد مصيبا اولا
فان كان الاول يلزم ان يكون الشي ونقيضه حقا وهو محال وان لم يكن كل مجتهد مصيبا فتصويب احد الظنين دون الاخر
مع استواء الظنين محال لامتناع الترجيح بلا مرجح اجاب بالنقض فان هذا الدليل بعينه جار في العمل بالظاهر مع جواز
التعبد به وبانا لا نسلم لزوم كون الشي ونقيضه حقا عند تصويب كل مجتهد وذلك لان ما افضى اليه اجتهاد كل مجتهد من الحكم
لا يكون نقيضا لما افضى اليه اجتهاد الاخر لان شرط التناقض الاتحاد فيما عدا السلب والايجاب ويجوز ان يكون عند
الاختلاف حكم الله تعالى في حق احد المجتهدين الحرمه وفي حق الاخر الاباحه او الحرمه في زمان والاباحه في اخر اذا كان
اجتهاد مجتهد واحد مختلفا فتكون الحرمه بالنسبه الى شخص او في زمان وعدم الحرمه بالنسبه الى شخص اخر او زمان اخر
فلا يتحقق الاتحاد فلا يلزم التناقض وبانا لا نسلم لزوم الترجيح من غير مرجح عند تصويب احد المجتهدين وذلك لان تصويب احد
المجتهدين لا بعينه وتصويب احدهما لا بعينه لا يستلزم الترجيح بغير مرجح الثالث ان مقتضى القياس لا يخلو اما ان يكون
موافقا للنفي الاصلي اي للبراءه الاصليه او مخالفا له فان كان الاول يكون القياس مستغنى عنه لان مقتضاه ثابت بالبراءه
الاصليه وان كان الثاني يكون القياس باطلا لان النفي الاصلي متيقن والقياس مظنون والظن لا يعارض اليقين اجاب
بالنقض بالعمل بالظاهر وبانه يجوز ترك النفي الاصلي لاجل العمل بالظن الرابع ان حكم الله تعالى يستلزم ان يخبر الله تعالى عنه بغير التوقيف والحكم ثابت بالقياس
~~كما يخبر مفسر بخطاب الله ويستحيل خبره عنه~~ بغير التوقيف
لان الحكم مفسر بخطاب الله ويستحيل خبره عنه لانه ثابت بالقران او الاجماع الخامس
لا يكون بالتوقيف فلا يكون حكم الله اجاب بان القياس نوع من التوقيف الخامس انه لو جاز العمل بالقياس لزم التناقض عند تعارض العلتين لانه اذا تعارض العلتان في نظر المجتهد فاما ان يعمل باحدهما
دون الاخرى فيلزم الترجيح من غير مرجح وان عمل بهما يلزم التناقض اجاب بالنقض بالعمل بالظاهر وبان ان تعارض المجتهد
واما عند تعارض العلتين ترجح احدهما على الاخرى فيعمل بالراجح وان تعذر الرجحان يتوقف على قول ويتخير في العمل
باحدهما عند الشافعي واحمد وان تعدد المجتهدون فكل يعمل بما هو عله عنده ولا يلزم التناقض لما مر في الجواب عن الوجه الثاني
ص الموجب النص لا يفي بالاحكام فقضى العقل بالوجوب ورد بان العمومات يجوز ان تفي مثل كل مسكر حرام ش من
الموجب اي القايل بانه يجب التعبد بالقياس عقلا قال النص لا يفي بالاحكام لانها غير متناهيه والنصوص متناهيه فقضى
العقل بانه يجب التعبد بالقياس والا يلزم خلو اكثر الوقايع عن الحكم وهو خلاف المقصود من بعثه الرسل اجاب بان النصوص
وان كانت متناهيه يجوز ان تفي العمومات بالاحكام الغير المتناهيه بان يشمل عام واحد جزيات غير متناهيه مثل كل مسكر
حرام وكل مطعوم ربوي ص مسله القايلون بالجواز قايلون بالوقوع الا داود وابنه والقاساني والنهرواني
والاكثر بدليل السمع والاكثر قطعي خلافا لابي الحسين لنا ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابه العمل به عند عدم النص وان كانت التفاصيل
احادا والعاده تقضي بان مثل ذلك لا يكون الا بقاطع وايضا تكرر وشاع ولم ينكر والعاده تقضي بان السكوت في مثله وفاق فمن
ذلك رجوعهم الى ابي بكر رضي الله عنه في قتال بني حنيفه على الزكاه ومن ذلك قول بعض الانصار في ام الاب تركت التي لو كانت هي الميته ورث
الجميع فشركتهما وتوريث عمر للمبتوته بالراي وقول علي لعمر رضي الله عنهما لما شاورهما في قتل الجماعه بالواحد ارايت لو اشترك نفر في سرقه
ومن ذلك الحاق بعضهم الجد بالاخ وبعضهم بالاب وذلك الحديث ش القايلون بجواز وقوع

التعبد بالقياس عقلا فالقايلون بوقوع التعبد به الا داود الاصفهاني وابنه والقاساني والنهرواني ثم القايلون بوقوع
التعبد اختلفوا في ان وقوع التعبد به بدليل السمع او العقل فذهب الاكثر منهم الى وقوع التعبد به بدليل السمع ثم القايلون
بوقوع التعبد به بدليل السمع اختلفوا فذهب الاكثر منهم الى وقوع التعبد به بدليل السمع ثم القايلون بوقوع التعبد به بدليل
السمع اختلفوا فذهب الاكثر منهم الى وقوع التعبد به بدليل السمع الذي هو قطعي وخالفهم ابو الحسين البصري واحتج المصنف على
وقوع التعبد به بدليل سمعي قطعي بوجهين الاول انه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة العمل بالقياس عند عدم النص
وان كانت تفاصيل ما نقل الينا من العمل بالقياس احادا فانه لا يمنع تواتر القدر المشترك بين التفاصيل وهو العمل به في الجملة والعاده
تقضي بان اجماع جمع كثير من الصحابة على العمل لا يكون الا بقاطع دال على العمل به الثاني انه تكرر عمل الصحابة
بالقياس عند عدم النص وشاع وذاع ولم ينكر عليه احد والعاده تقضي بان سكوت الباقين من الصحابة في مثل ذلك لا يكون
الا للموافقة فيكون الاجماع القطعي حاصلا على ان القياس يتعبد به ثم ذكر المصنف وقايع قد عمل فيها الصحابة بالقياس منها رسوله على ح
ذلك رجوع الصحابة الى اجتهاد ابي بكر في اخذ الزكاة من بني حنيفة وقتالهم على الزكاة بقياسهم خليفة رسول الله في اخذ الزكاة
بواسطة اخذها للفقراء ومن ذلك قول بعض الانصار لابي بكر لما ورث ام الام ولم يورث ام الاب لقد ورثت امراة من ميت
لو كانت هي الميتة لم ترثها وتركت امراة لو كانت هي الميتة لورثت جميع ما تركت فرجع ابو بكر الى القول الاول وشرك السدس
بين ام الام وبين ام الاب ومن ذلك ان عمر ورث المبتوتة بالراي ومن ذلك قول علي لعمر رضي الله عنهما لما شك عمر في قتل
الجماعة بالواحد ارايت لو اشترك نفر في سرقة اكنت تقطعهم قال عمر نعم قال علي فكذلك ههنا ومن ذلك الحاق بعض الصحابة
الجد بالاخ وبعضهم بالاب في اسقاط الاخوة الى غير ذلك من الوقايع التي لا تحصى ص فان قيل اخبار احاد في قطعي
سلمنا لكن يجوز ان يكون عملهم بغيرها سلمنا لكنهم بعض الصحابة سلمنا ان ذلك من غير نكير دليل ولا نسلم الانكار سلمنا لكنه لا يدل
على الموافقة سلمنا لكنها اقيسة مخصوصة والجواب عن الاول انها متواترة في المعنى لشياعه على ... وعن الثاني القطع من
سياق ... بان العمل بها وعن الثالث شياعه وتكرره قاطع عادة بالموافقة وعن الرابع ان العاده تقضي بمثله وعن
الخامس ما سبق في الثالث وعن السادس القطع بان العمل لظهورها لا لخصوصها كالظواهر ش لما ذكر الدليل على وقوع
التعبد بالقياس ذكر اسولة مع الجواب وتقرير الاسولة ان يقال التعبد بالقياس قطعي لانه اصل من الاصول والوقايع
التي ذكرتم ~~التي ذكرتم~~ اخبار احاد وهي لا تفيد القطع سلمنا انها متواترة لكن لا نسلم ان الصحابة عملوا في تلك الوقايع بالاقيسة
بل عملوا بظواهر النصوص سلمنا ان الصحابة عملوا في تلك الوقايع بالقياس لكنهم بعض الصحابة فلا يكون عملهم حجة سلمنا ان كل الصحابة
من غير نكير الباقين دليل لكن لا نسلم نفي الانكار فانه نقل عن الصحابة تارة انكار الراي واخرى انكار القياس واخرى انكار من
اثبت الحكم الا بالكتاب والسنة وروي عن ابي بكر انه قال اي سما تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله براي
وعن عمر اياكم واصحاب الراي فانهم اعدا السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا واضلوا وعن
عمر انه قال واياكم والمكايلة قيل وما المكايلة قال المقايسة وعن شريح قال كتب عمر بن الخطاب الي وهو يومئذ من قبله
ان اقض بما في كتاب الله تعالى فان جاءك ما ليس فيه فاقض بما في سنة رسول الله فان جاءك ما ليس فيهما فاقض بما اجمع عليه اهل العلم
فان لم تجد فلا عليك ان تقضي وعن علي لو كان الدين بالقياس لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره ويروى عن ابن عمر وعن
ابن عباس رضي الله عنهما انهما قالا تذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الامور برايهم ويروى عن ابن
مسعود انه قال اذا قلتم في دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما احل الله وعن ابن عباس انه قال ان الله تعالى
قال لنبيه احكم بينهم بما انزل الله ولم يقل بما رايت وقال لو جعل لاحد منهم ان يحكم برايه لجعل ذلك لنبيه ولكن قال له وان احكم بينهم بما انزل الله
وقال اياكم والمقايس فانما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس وعن ابن عمر السنة ما سنه الرسول عليه السلام لا تجعلوا الراي سنة للمسلمين
وعن مسروق لا اقيس شيا بشي اخاف ان تزل قدمي بعد ثبوتها وكان ابن سيرين يذم القياس ويقول اول من قاس ابليس
وقال الشعبي ان اخذتم بالقياس احللتم الحرام وحرمتم الحلال فثبت بهذه الروايات تصريح الصحابة والتابعين بانكار
القياس والراي سلمنا ان بعض الصحابة عمل بالقياس ولم ينكر احد لكن عدم انكارهم لا يدل على الموافقة لجواز ان يكون
عدم انكارهم للخوف او لغير ذلك من الاحتمالات سلمنا ان سكوتهم يدل على الموافقة لكنها اقيسة مخصوصة ولا يلزم
منه الاجماع على العمل بكل قياس اجاب عن الاول بان هذه الاخبار وان كانت احادا في التفاصيل الا انها متواترة في المعنى
لان القدر المشترك بينها وهو العمل بالقياس متواتر لشياعه على وجه جازم وعن الثاني ان سياق تلك الاخبار وقراين الاحوال
دل قطعا بان عملهم بالقياس في تلك الوقايع لا بالنص لان عملهم لو كان بالنص لاظهروه ولو اظهروه لاشتهر ولو اشتهر لنقل
الينا ولما لم ينقل ذلك علمت انهم ما عملوا في تلك الوقايع بالنص وعن الثالث ان شياع العمل بالقياس وتكريره قاطع عادة بان
عدم انكارهم لسبب الموافقة وعن الرابع ان العاده تقضي بانه

لو انكر بعضهم لنقل ولما لم ينقل دل على انهم لم ينكروا والانكار في الصور التي ذكرتم انما كان بالنسبة الى من ليس له
رتبة الاجتهاد والاستنباط وفي قياس اختل شرط صحته جمعا بين النقلين لان هولا الذين رويتم عنهم
المنع من القياس هم الذين ذلك على تجويزهم العمل بالقياس فلا بد من التوفيق وعن الخامس ما سبق في الثالث
وعن السادس ان العمل بالاقيسة المخصوصة ليس لاجل خصوصها كالظواهر فان العمل بها ليس لاجل خصوصها بل لاجل
انها من الادلة الظاهرة ص واستدل بالتواتر معنا من ذكر العلل الشرعية مثل ارايت لو كان على ابيك
دين اينقص الرطب اذا جف والسبر واستدل بالحاق كل زان بماعز ورد بان ذلك لقوله عليه السلام حكمي على
الواحد او للاجماع واستدل بمثل فاعتبروا وهو ظاهر في الاتعاظ او في الامور العقلية مع ان صيغة افعل محتملة
واستدل بحديث معاذ وغايته الظن ص ذكر اربع استدلالات مع الجواب عنها الاول انه ثبت بالتواتر
معناه ان الرسول عليه السلام ذكر العلل الشرعية على تلك الاحكام لانه سيل عن صور كثيرة فاجاب عن تلك الصور
منبها بالاشارة الى العلة ارشادا منه الى القياس مثل قوله عليه السلام للخثعمية ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته
اكان ينفعه فقالت نعم ~~مثل قوله عليه السلام~~ قال فدين الله احق بالقضا ومثل قوله عليه السلام اينقص الرطب اذا جف
وامثاله وذلك يدل على ان العمل بالقياس معتد به اجاب بان هذا الاستدلال ليس بالسبر لان غايته التصريح
بالعلة الموجبة للحكم وذلك لا يدل على وجوب العمل بالقياس لجواز ان يكون ذكر العلة لتعريف الباعث على الحكم ليكون
اقرب الى الانقياد لا لاجل الحاق الغير به ولئن سلم ان سياق الكلام وقرينة الحال تدل ظاهرا على ان الغرض
من ذكر العلة هو الحاق الغير به لكن لا يكون دليلا قطعيا على العمل بالقياس بل ظنيا وكلامنا في القطعي الاستدلال
الثاني انه رجم كل زان محصن ليس الا لاجل الالحاق بماعز بطريق القياس فان رجم ماعز ثبت بفعل الرسول وهو ليس
بعام ولا نص على رجم كل زان لعدم النقل فيكون لاجل القياس اجاب بان رجم كل زان محصن ثبت بالنص بقوله
وهو قوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة او ثبت بالاجماع وسند الاجماع يجوز ان يكون نصا على ما لم ينقل
الينا لانه قد استغني بالاجماع عنه الثالث ان القياس هو المجاوزة والاعتبار من الاصل الى الفرع والاعتبار واجب
لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فوجب العمل بالقياس اجاب بان الاعتبار ظاهر في الاتعاظ او في الامور العقلية
لا في الاقيسة الشرعية على ان صيغة افعل محتملة للامر وغيره فلا يكون دالة على وجوب العمل بالقياس قطعية
الرابع انه عليه السلام لما بعث معاذا الى اليمن قال بم تقضي يا معاذ قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة
رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد رايي وصوبه الرسول عليه السلام وذلك دليل على ان العمل بالقياس معتد به
اجاب بان هذا من باب الاحاد وغايته افادة الظن ص مسلة النص على العلة لا يكفي في التعدي
دون التعبد بالقياس وقال احمد والقاساني وابو بكر الرازي والكرخي يكفي وقال البصري يكفي في علة التحريم لا غيرها
لنا القطع بان من قال اعتقت غانما لحسن خلقه لا يقتضي عتق غيره من حسني الخلق ش اختلفوا في انه اذا نص
الشارع على علة الحكم هل يكفي ذلك في تعدي الحكم من المحل المنصوص عليه الى غيره دون ورود التعبد بالقياس
وقال احمد والقاساني وابو بكر الرازي والكرخي انه يكفي ذلك بدون ورود التعبد بالقياس وقال البصري انه يكفي ذلك
في علة التحريم لا غيرها من علة الوجوب والندب والاباحة والكراهة واحتج المصنف على المذهب المختار بانا نقطع
ان من قال اعتقت غانما لحسن خلقه لا يقتضي عتق غير غانم من عبيده للوهم حسني الخلق ولو كان التنصيص
على علة الحكم كافيا في تعدية الحكم من المحل المنصوص على علته الى غيره بدون ورود التعبد بالقياس لاقتضى ذلك
عتق غير غانم من حسني الخلق لانه ح بمنزلة قوله اعتقت كل عبدي حسن خلقه ص قالوا حرمت الخمر لاسكارها
مثل حرمت كل مسكر ورد بانه لو كان مثله عتق من تقدم قالوا لو لم يعتق لانه غير حكيم واكثر الادمي قلنا يعتق بالصريح
وبالظاهر قالوا لو قال الاب لا تاكل هذا لانه مسموم فهم عرفا المنع من كل مسموم قلنا لقرينة شفقة الاب بخلاف
الاحكام فانه قد يخص لامر لا يدرك قالوا لو لم يكن للتعميم لعري عن الفايدة واجيب بتعقل المعنى فيه ولا يكون
التعميم الا بدليل قالوا لو قال الاسكار علة التحريم لعم فكذا هذا قلنا حكم بالعلة على كل اسكار فالخمر والنبيذ سوا ص ح
القايلون بان التنصيص على علة الحكم في محل المنصوص على علته يكفي في تعدي الحكم الى غير محل المنصوص عليه بدون
ورود التعبد بالقياس احتجوا بوجوه الاول ان قول القايل حرمت الخمر لاسكارها مثل قوله حرمت كل مسكر فان الثاني
يقتضي حرمة كل مسكر فكذا الاول لانه مثله

اجاب بانا لا نم ان القول الاول مثل الثاني لانه لو كان مثله عتق غير عالم ممن حسن خلقه فيما تقدم لانه ح قوله اعتقت
غانما لحسن خلقه مثل قوله اعتقت كل عبدي والثاني يقتضي عتق كل عبد له حسن خلقه فلذا الاول لانه مثله ومنع بانا لا نم
يعتق كل عبد له حسن خلقه لانه غير مصرح بعتق كل عبد له حسن خلقه واكن حق الادمي والشارع اعتبر في حق الادمي
صريح القول اجاب بان العتق لا يحصل بالصريح يحصل بالظاهر واذا كان التنصيص بالعلة مثل اضافه
الحكم الى العلة بحسن قوله اعتقت غانما لحسن خلقه ظاهر في عتق كل عبد له حسن خلقه الثاني لو قال الاب لولده لا تاكل
هذا الطعام لانه مسموم مثل قوله لا تاكل كل مسموم لما فهم عرفا ذلك اجاب بانا لا نم انه فهم ذلك عرفا من اللفظ بل فهم ذلك
بقرينة خارجية وهي شفقة الاب فان شفقة الاب تقتضي منع الولد من كل سم بخلاف الاحكام فانه قد يحكم لامر لا يدرك الثالث
لو لم يكن التنصيص على العلة لتعميم الحكم لجميع صور وجود العلة لعرى التنصيص عن الفائدة لحصول الحكم في المنصوص بمجرد النص
بدون التنصيص على علته اجاب بان فائدة التنصيص على العلة تعقل المعنى الذي لاجله الحكم فيه اي الحكم الانه اسرع
الى الانقياد وتعميم الحكم لا يكون الا بدليل اخر الرابع لو قال الشارع الاسكار علة التحريم لعم التحريم كل مسكر فلذا القول
حرمت الخمر لاسكارها يعم التحريم فيه كل مسكر لانه مثله اجاب بان قوله الاسكار علة التحريم حكم بالعلة على كل اسكار فالحكم
والنبيذ سواء بخلاف قوله حرمت الخمر لاسكارها فانه حكم بالعلة على اسكار الخمر فلا يكون الخمر والنبيذ فيه سواء ص
البصري من ترك اكل شيء لاذاه دل على تركه كل موذ كذلك من تصدق على فقير وليس ان سلم فالقرينة التأذي بخلاف الاحكام
ش اصح البصري بان من ترك اكل شيء لانه موذ دل على تركه كل موذ كذلك من ترك اكله لانه المصلحة التصدق على
فقير فانه لا يدل على تصدقه على كل فقير اجاب بانا لا نم انه يدل على ترك كل موذ ولو سلم دلالته على تركه كل موذ فلاجل قرينة
التأذي لا بمجرد النص على العلة بخلاف الاحكام الخفية اذ لا قرينة تدل على ان العلة مطلق ما نص عليه لجواز ان تكون
لخصوصية المحل مدخل في العلية ص مسئلة القياس يجري في الحدود والكفارات خلافا للحنفية لنا ان الدليل غير مختص
وقد صح الحكم بالقياس وايضا الحكم للظن وهو حاصل لغيره ش الحدود والكفارات يجري فيها القياس اي تثبت
بالقياس عند الشافعي وواحد واكثر الاصوليين خلافا للحنفية واحتج المصنف على اجراء القياس فيها بان الدليل الدال على كون
القياس حجة غير مختص ببعض الصور دون بعض فيشمل الحدود والكفارات وغيرهما وايضا قد وقع القياس في الحكم فانه
قال علي اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد المفتري ثمانون فقاس شارب الخمر على القاذف بجامع الافتراء ولم
ينكر عليه احد من الصحابة فيكون اجماعا على ثبوت الحد بالقياس وايضا الحكم انما هو لاجل الظن وهو حاصل في الحد فهو حاصل
في غير الحد فيكون الظن معتبرا للحكم في الحد ايضا والقياس مفيد للظن فيكون القياس مفيدا للحكم في الحد ص قالوا
فيه تقدير لا يعقل كاعداد الركعات قلنا اذا فهمت العلية وجب كالقتل بالمثقل وقطع النباش قالوا ادرؤوا الحدود
بالشبهات ورد بخبر الواحد والشهادة ش احتج الحنفية بوجهين الاول ان الحدود والكفارات تقدير لا يعقل اي الحدود
والكفارات من الامور المقدرة التي لا تعقل المعنى الموجب للحكم فيه اجاب بانه اذا فهمت العلة الموجبة للحكم وجب
القياس وقد فهمت العلية في قياس القتل بالمثقل على المحدد وقياس قطع النباش على قطع السارق الثاني ان القياس
يحتمل الخطا والشبهة لكونه ظنيا فلا يثبت الحدود به لقوله عليه السلام ادرؤوا الحدود بالشبهات اجاب
بانه منقوض بخبر الواحد والشهادة فان كل واحد منهما يحتمل الخطا والشبهة لكونه ظنيا مع ثبوت الحد به ص
مسئلة لا يصح القياس في الاسباب لنا انه مرسل لان الغرض تغاير الوصفين فلا اصل لوصف الفرع وايضا علة الاصل
منتفية عن الفرع فلا جمع وايضا ان كان الجامع بين الوصفين حكمه على العدل بحصتها او ضابطها لهذا اتحد السبب
والحكم وان لم يكن جامع فيفاسد ش اختلف في اجرا القياس في الاسباب والمختار انه لا يصح القياس
في الاسباب وذهب بعض اصحاب الشافعي الى خلافه وصورته ان اللواط سبب للحد قياسا على الزنى واحتج المصنف
على المذهب المختار بوجوه الاول انه لو صح القياس في الاسباب لصح القياس بالوصف المرسل والثاني باطل بالاتفاق
بيان الملازمة ان وصف الفرع كاللواط مثلا مرسل لان الغرض تغاير الوصفين اعني وصف الفرع الذي هو اللواط
ووصف الاصل الذي هو الزنا وقد شهد اصل باعتبار وصف الزنا ولم يشهد اصل باعتبار وصف اللواط فيكون مرسلا
وفيه نظر لان تغاير الوصفين لا يوجب عدم شهادة اصل باعتبار وصف اللواط وذلك لان اللواط قيس على الزنا في السببية
بمعنى اوجب السببية في الزنا وهو موجود في اللواط وذلك المعنى يشهد له اصل باعتباره حيث جعل الزنا سببا لاجله الثاني
ان علة الاصل وهي حفظ النسب في سببية الزنا منفية عن الفرع واذا انتفى علة الفرع

الاصل

في الفرع امتنع القياس اذ القياس بدون جامع ممتنع الثالث لانه اما ان يكون بين الوصفين جامع اولا فان
كان بينهما جامع فلا يخلو من ان يكون الجامع حكمه على تقدير صحة القول بكون الجامع حكمه او ضابطا
للحكمة وعلى التقديرين اتحد السبب والحكم في كونهما معلولين للحكمة لان الحكمة التي بها يكون الوصف سببا هي
الحكمة التي لاجلها يكون الحكم المرتب على الوصف ثابتا فتكون الحكمة او الضابط لها مستقلا باثبات الحكم ولا حاجة
الى الوصف الذي جعل سببا للحكم وان لم يكن بين الوصفين جامع يكون القياس فاسدا ص قالوا ثبت
القتل على المحدد واللواط على الزنا قلنا ليس محل النزاع لانه سبب واحد ثبت لهما بعلة واحدة وهو القتل العمد
العدوان والايلاج فرج في فرج ش القائلون بجريان القياس في الاسباب قالوا قد وقع القياس والوقوع
دليل الصحة وانما قلنا انه وقع لانه قيس سببية القتل بالمثقل على سببية القتل بالمحدد وقيس سببية اللواط
على سببية الزنا اجاب بانه ليس محل النزاع لانه سبب واحد وهو القتل العمد العدوان والايلاج فرج في فرج
محرم شرعا مشتهى طبعا ثابت للاصل والفرع بعلة واحدة وهي حفظ النفس وحفظ النسب والنزاع وقع في السببين
اثبت سببية احدهما بالنص والاجماع وسببية الاخر بالقياس عليه ص مسئلة لا يجري القياس في جميع
الاحكام لانه ثبت ما لا يعقل معناه كالدية والقياس فرع المعنى وايضا قد ثبت امتناعه في الاسباب والشروط
ش لا يثبت جميع الاحكام بالقياس عند الجمهور خلافا للاقلين واحتج المصنف على عدم اجراء القياس في جميع
الاحكام بوجهين الاول انه ثبت من الاحكام ما لا يعقل معناه اي ما لا يعقل حكمة الحكم كضرب الدية على العاقلة والقياس
فرع تعقل المعنى فما لا يعقل معناه لا يجري فيه القياس والثاني انه ثبت في المسئلة السابقة امتناع القياس
في الاسباب والاسباب والشروط من جملة الاحكام لما سبق في الحكم تعريف الحكم فلا يجري القياس في جميع الاحكام
ص قالوا متماثلة فيجب تساويها في الجائز قلنا قد يمتنع او يجوز في بعض النوع امر لامر بخلاف المشترك بينهما ش الاولون
قالوا الاحكام متماثلة لاندراجها تحت واحد وهو الحكم الشرعي والامور المتماثلة يجب تساويها فيما جاز على بعضها وقد صح جواز
القياس في البعض فيصح في الجميع اجاب بانه قد يمتنع او يجوز في بعض افراد النوع امر لاجل امر اختص بذلك البعض
خلاف المشترك بين جميع الافراد اي يكون المشترك بين الافراد بخلاف ذلك البعض في امتناع ذلك الامر
وجوازه ص الاعتراضات راجعة الى منع او معارضة والا لم تسمع وهي خمسة وعشرون الاستفسار
وهو طلب معنى اللفظ لاجمال او غرابة وبيانه على المعترض بصحته على متعدد ولا يلزمه بيان التساوي لعسره
ولو قال التفاوت يستدعي ترجيحا بامر والاصل عدمه لكان جيدا وجوابه بظهوره في مقصوده بالنقل او بالعرف
او بقرائن معه او بتفسيره واذا قال يلزم ظهوره في احدهما دفعا للاجمال او قال يلزم ظهوره فيما قصدت لانه
غير ظاهر في الاخر اتفاقا فبعد صوبه بعض واما تفسيره بما لا يحتمله لغة فمن جنس اللعب ش لما فرغ من
القياس واركانه وشرائطها واقسامه وبيان كونه حجة شرع في الاعتراضات الواردة على القياس وهي راجعة
الى المنع والمعارضة والمنع اما المقدمة من مقدمات القياس او لجميعها والمعارضة اما في المقدمة او في نفس
القياس والاعتراضات خمسة وعشرون الاول الاستفسار وهو طلب معنى اللفظ الذي استعمله المستدل
وذلك انما يصح اذا كان في اللفظ اجمال بسبب تردده بين محملين او غرابة بسبب ندرة الاستعمال فلا يعرفه
المخاطب وبيان الاجمال والغرابة على المعترض لان الاصل عدمهما وبيان الاجمال بان يبين المعترض صحة اطلاق
اللفظ على متعدد ولا يلزم المعترض بيان تساوي المحملين في اطلاق ذلك اللفظ عليهما لعسره اذ ما من وجه

سريه التساوي الا وللمستدل ان يقول لم قلت لا تفاوت بينهما من وجه اخر ولو قال المعترض في بيان تساوي
المحملين على طريق الاجمال التفاوت بين المحملين يستدعي ترجيح احدهما على الاخر بامر والاصل عدم ذلك الامر المرجح لكان جيدا ان ح
ويرد عليه نظر لانه لما سلم المعترض الاستعمال والاصل عدم الاشتراك فقد سلم حصول المرجح فلم يمكن ان الاصل عدم
المرجح اجيب بانه لا يلزم من قولنا الاصل عدم الاشتراك حصول المرجح وذلك لان سبب الاجمال لا ينحصر في الاشتراك
وجواب المستدل بعد بيان المعترض الاجمال اما بطريق التفصيل فبان يبين ظهور اللفظ في مقصوده اي مقصود المستدل
بالنقل من اهل اللغة او بعرف الشرع او الاصطلاح او بقراين موجودة مع اللفظ وبان يفسر اللفظ بما هو مقصوده ان عجز
عن ذلك واما بطريق الاجمال فبان يقول المستدل اللفظ ظاهر فيما هو المقصود لانه يلزم ظهور اللفظ في احد المحملين والا يلزم الاجمال
وهو خلاف الاصل لاخلاله بالتفاهم المقصود من وضع اللفظ ولا يكون اللفظ ظاهرا في غير المقصود بالاتفاق اما عند المعترض
فلانه قايل بالاجمال واما عند المستدل فلدعوى ظهوره في المقصود فتعين ان يكون ظاهرا في المقصود او يقول اللفظ ظاهر فيما قصدت
لانه غير ظاهر في الاخر اي في غير المقصود اتفاقا والاصل عدم الاجمال وقد صوب بعض الاصوليين هذا الطريق في بيان دفع
الاجمال بناء على ان الغرض بيان الظهور وقد حصل بهذا الطريق واما اذا فسر المستدل بما لا يحتمله لغة بان لا يكون بمعنى له لغة بطريق
الحقيقة ولا بطريق المجاز فهو من جنس الخبط واللعب فلا يكون معتدا به واما جواب الغرابة فببيان شهرة اللفظ بين اهل الاصطلاح
ولم يذكر المصنف بيان الغرابة من جهة المعترض والاجوبة من جهة المستدل ص فساد الاعتبار وهو مخالفة القياس
للنص وجوابه الطعن او منع الظهور او التاويل او القول بالموجب او المعارضة بمثله فيسلم القياس او ببيان ترجيحه على النص بما
تقدم مثل ذبح من اهله في محله كذبح ناسي التسمية فيرد ولا تاكلوا فيقول ماول بذبح عبدة الاوثان بدليل ذكر الله على
قلب المومن سمى او لم يسم او بترجيحه لكونه مقيسا على الناسي المخصص باتفاق فان ابدى فارقا فهو من المعارضة ش
الاعتراض الثاني فساد الاعتبار وهو ان يكون القياس صحيحا في مقدماته لكن يكون مخالفا للنص في مقتضاه وانما سمي بفساد
الاعتبار لان فساده من جهة الاعتبار فقط لكونه صحيحا في مقدماته وتوجيهه سؤال المعترض ان يقال هذا القياس لا يمكن
اعتباره في اثبات الحكم به لكونه مخالفا للنص وجواب المستدل اما الطعن في النص ان كان قابلا للطعن بان يكون من باب
الاحاد وان لم يكن النص قابلا للطعن لكونه من القران او خبرا متواترا فيمنع ظهور النص في مقتضى القياس ان امكن
وان لم يمكن لظهوره فيه فبتاويل النص على وجه لا يكون مخالفا للقياس ان امكن وان لم يمكن تاويله على هذا الوجه فجوابه
بالقول بالموجب ان امكن وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع وهو على اقسام كما سياتي وان لم يمكن فجوابه المعارضة بنص اخر
مثله ان لم يمكن المعارضة فيسلم القياس عن المعارضة وان لم يمكن المعارضة بنص اخر فجوابه ان يبين المستدل ترجيح القياس
على النص في خبر الواحد بامر من مرجحات القياس على النص في خبر الواحد مثاله كقول الشافعي في حل المذبوح الذي ترك
التسمية عليه قصدا ذبح صدر من اهله في محله فيحل قياسا على ذبح ناسي التسمية فيقول المعترض هذا القياس لا يصح اعتباره
لكونه مخالفا للنص وهو قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه اشار بقوله فيورد ولا تاكلوا اي فيورد المعترض في دفع القياس واليه م
قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فيقول المستدل هذا النص ماول بذبح عبدة الاوثان لا ذبح المومن اي لا
بالذي ذبح عبدة الاوثان وانما اول بهذا الوجهين الاول ان المومن ذاكر لاسم الله تعالى لقوله عليه السلام ذكر الله على قلب
المومن سمى او لم يسم الثاني ان المقيس اي ذبح التارك قصدا راجح على محل الوفاق اي الناسي لان التارك قصدا على صدد التسمية ذبح م
بخلاف الناسي وذبح الناسي مخصوص عن النص بالاتفاق فذبح التارك قصدا اولى بان يخصص لكونه راجحا فيأول النص بعبدة الاوثان
فان ابدى المعترض فارقا بين المقيس عليه والمقيس بان يقول الناسي لم يقصر بخلاف تارك التسمية بالقصد فهو من سؤال
المعارضة في الاصل او في الفرع لا من قسم فساد الاعتبار فيكون سؤالا اخر ص فساد الوضع وهو كون الجامع ثبت
اعتباره بنص او اجماع في نقيض الحكم مثل مسح فليسن فيه التكرار كالاستطابة فيرد ان المسح معتبر في كراهة التكرار على
الخف وجوابه بيان المانع لتعرضه للتلف وهو نقض الا انه يثبت النقيض فان ذكره باصله فهو القلب فان بين مناسبته لكون
للنقيض من غير اصل من الوجه المدعى فهو القدح في المناسبة ومن غيره لا يقدح اذ قد يكون للوصف جهتان
المحل مشتهى يناسب الاباحة لاراحة الخاطر والتحريم لقطع اطماع النفس ش الاعتراض الثالث فساد الوضع
وهو ان يكون الجامع قد ثبت اعتباره بنص او اجماع في نقيض الحكم مثل قول الشافعي رحمه الله في كون التكرار سنة في مسح الراس
مسح فليسن فيه التكرار قياسا

على الاستطابة وهي الاستنجاء فانه مسح وقد سن التكرار فيه بالاتفاق فيرد المعترض هذا القياس بانه فاسد الوضع
اذ المسح الذي هو الجامع اعتبر بالاجماع في كراهية التكرار في مسح الخف وكراهية التكرار نقيض الحكم الذي هو استحباب
التكرار وجواب المستدل عن هذا الرد بيان المانع من التكرار في مسح الخف لمانع من التكرار فان الخف لتعرضه للتلف
كره فيه تكرار المسح المفضي الى تلفه فيكون الخف متعرضا للتلف مانع من استحباب تكرار المسح فيه وسؤال فساد الوضع
نقض باعتبار انه اثبات الوصف الجامع الذي هو المسح بدون الحكم الذي هو استحباب تكرار المسح الا ان الوصف الجامع ههنا
اثبت نقيض الحكم فيكون نقضا خاصا فان ذكر المعترض نقيض الحكم مع اصله بان يقول لا يسن تكرار مسح الراس قياسا
على تكرار مسح الخف بجامع كون كل منهما مسحا فهو القلب ليوافق قياس المستدل وقياس المعترض في الجامع والفرع ويخالفهما
في الحكم الا انهما لم يتوافقا في الاصل المقيس عليه فان الاصل في قياس المستدل الاستطابة وفي قياس المعترض الخف فان
بين المعترض مناسبة الوصف الجامع لنقيض الحكم ولم يذكر اصله فلا يخلو من ان يكون بيان المناسبة من الوجه الذي ادعى
المستدل مناسبته للحكم ومن غير هذا الوجه فان بينها من هذا الوجه فهو القدح في مناسبة الوصف للحكم لان الوصف
الواحد لا يناسب الحكم ونقيضه من جهة واحدة وان بين المناسبة من غير هذا الوجه لا يكون قدحا في مناسبة الوصف للحكم
لجواز ان يكون لوصف واحد جهتان يناسب باحدهما الحكم وبالاخرى نقيضه لكون المحل مشتهى فانه يناسب الاباحة لاراحة
الخاطر ويناسب التحريم لقطع اطماع النفس ص منع حكم الاصل والصحيح انه ليس قطعا للمستدل بمجرده لانه منع مقدمة كمنع
العلة في العلية ووجودها فيسمع باتفاق وقيل منقطع لا يسمع له واختار الغزالي اتباع عرف المكان وقال الشيرازي
لا يسمع فلا يلزمه دلالة عليه وهو بعيد اذ لا تقوم الحجة على خصمه مع منع اصله والمختار لا ينقطع المعترض بمجرد الدلالة
بل له ان يعترض اذ لا يلزم من صورة دليل صحته قالوا خارج عن المقصود الاصلي قلنا ليس بخارج ش الاعتراض
الرابع منع المعترض حكم الاصل مثاله قول الشافعي في عدم ازالة الخبث بالخل مايع لا يرفع الحدث فلا يزيل الخبث قياسا على الدهن
فيقول المعترض لا نم ان الدهن لا يزيل الخبث وقد اختلفوا في ان المستدل هل ينقطع بهذا المنع ام لا والصحيح عند المصنف ان المستدل
لا ينقطع بمجرد هذا المنع لان المعترض بهذا المنع منع مقدمة من مقدمات القياس فان حكم الاصل مقدمة من مقدمات القياس
فكما ان المستدل لا ينقطع بمنع غيرها من المقدمات كمنع العلة في العلية اي منع علية الوصف الجامع ومنع وجود العلة
في الفرع بل له ان يستدل بعد المنع بالدليل بالاتفاق فكذلك له ان يثبت حكم الاصل بالدليل بعد المنع وقيل ينقطع المستدل
بهذا المنع لانه ان لم يشرع في اثبات حكم الاصل لم يثبت حكم الفرع فيلزم انقطاعه وان شرع في اثبات حكم الاصل يلزم انتقال
المستدل من مسئلة الى مسئلة اخرى لان اثبات حكم الاصل مسئلة اخرى غير اثبات حكم الفرع والمستدل كان في معرض اثبات
حكم الفرع ثم انتقل منه الى اثبات حكم الاصل واختار حجة الاسلام الغزالي اتباع عرف المكان الذي وقع البحث فيه فان كان
عرف المكان انقطاع المستدل بهذا المنع يحكم بانقطاعه والا فلا وقال الشيخ ابو اسحق الشيرازي انه لا يسمع هذا
المنع من المعترض لانه خارج عن المطلوب فلا يلزم المستدل الدلالة على حكم الاصل وهو بعيد اذ لا تقوم على خصمه مع منع
اصله لانه اذا كان مقدمة من مقدمات الدليل ممنوعة لا يتم الدليل ثم اختلفوا في انه اذا اقام المستدل الدليل على حكم
الاصل هل ينقطع المعترض بمجرد الدلالة على حكم الاصل ام لا والمختار انه لا ينقطع بمجرد الدلالة على حكم الاصل بل له ان يعترض
على مقدمات الدليل الذي اقامه المستدل على حكم الاصل اذ لا يلزم من مجرد صورة دليل صحته وقيل ان المعترض ينقطع بمجرد
الدلالة على حكم الاصل لافضائه الى التطويل فيما هو خارج عن المقصود الاصلي لان اثبات حكم الاصل ليس بالمقصود الاصلي
اجاب المصنف عنه بانه ليس بخارج عن المقصود الاصلي لانه لا مرية في انه من مقدمات الدليل الذي بني عليه
المقصود الاصلي والطاعن في مقدمات الدليل ليس بخارج عن المقصود الاصلي ص التقسيم وهو كون اللفظ
مترددا بين امرين احدهما ممنوع والمختار وروده مثاله في الصحيح الحاضر وجد السبب بتعذر الماء فساغ التيمم
فيقول السبب تعذر الماء او تعذر الماء في السفر او المرض الاول ممنوع وحاصله منع ثاني ولكنه بعد تقسيم واما نحو
قولهم وجد سبب استيفاء القصاص فيجب مع مانع الالتجاء الى الحرم او عدمه وحاصله طلب نفي المانع ولا يلزم ه
ش الاعتراض الخامس التقسيم وهو كون اللفظ الدال على الوصف الجامع مترددا بين امرين احدهما ممنوع
عليته والاخر مسلم عليته والمختار ورود اعتراض التقسيم لكن بعد بيان المعترض الاحتمالين فان بيان الاحتمال على
المعترض لما ذكرنا في الاستفسار مثال ذلك قول المعلل في جواز التيمم للصحيح الحاضر عند عدم القدرة على استعمال

اليمم بسبب ؟

الماء وجد سبب تعذر الماء فجاز التيمم قياسا على المسافر او المريض فيقول المعترض سبب التيمم هو تعذر الماء
مطلقا او تعذر الماء في السفر او المرض الاول ممنوع فانا لا نسلم ان تعذر الماء مطلقا سبب التيمم والثاني مسلم ولكنه غير
موجود في صورة النزاع اذ الكلام في الحاضر الصحيح وحاصل اعتراض التقسيم منع يرد بعد التقسيم فان المعترض قسم اولا
مدلول اللفظ الى قسمين ثم منع احدهما واما قولي العمد فمن وجب عليه القصاص والتجأ الى المسجد الحرام وجد
في الملتجي سبب استيفاء القصاص وهو القتل العمد العدوان فيجب استيفاء القصاص فيقول المعترض متى احب القصاص
مع مانع الالتجاء الى الحرم او مع عدمه فالاول ممنوع والثاني مسلم لكن وجد المانع في صورة النزاع فليس من باب
التقسيم لان اللفظ لم يردد هنا بين احتمالين يكون احدهما سبب والاخر ليس بسبب لان القتل العمد العدوان
سبب استيفاء القصاص سواء كان الالتجاء مانعا من الاستيفاء او لم يكن بخلاف التقسيم فانه ردد فيه اللفظ
بين احتمالين يكون احدهما سببا والاخر ليس بسبب وحاصل هذا السؤال وان وجد فيه صورة التقسيم يرجع الى طلب
نفي المانع ولا يلزم المستدل بيان نفي المانع بل يلزم المعترض بيان وجود المانع فهذا السؤال غير وارد كذلك سؤال
التقسيم ص منع وجود المدعى علة في الاصل مثل حيوان يغسل من ولوغه سبعا فلا يطهر بالدباغ كالكلب فيمنع
وجوابه باثباته بدليل من عقل او حس او شرع ش الاعتراض السادس منع وجود ما ادعى المستدل علة في الاصل مثل
قول الشافعي في دباغ جلد الكلب هو جلد حيوان يجب ان يغسل الاناء من ولوغه سبعا فلا يطهر بالدباغ قياسا على الكلب فيقول
المعترض لا نسلم وجوب غسل الاناء من ولوغ الكلب سبعا وجواب المستدل عن هذا الاعتراض باثبات وجود العلة في الاصل بدليل
من عقل او حس او شرع على حسب حال الوصف في كل مسئلة ص منع كونه علة وهو من اعظم الاسولة لعمومه وتشعب
مسالك العلة والمختار قبوله والا لادى الى اللعب في التمسك بكل طرد قالوا القياس رد فرع الى اصل بجامع وقد حصل قلنا بجامع يظن صحته
قالوا عجز المعارض دليل صحته فلا يسمع المنع قلت يلزم ان يصح كل صورة دليل لعجز المعترض وجوابه باثباته باحد مسالك العلة فيرد
على كل منها ما هو شرط فعلى ظاهر الكتاب الاجمال والتأويل والمعارضة والقول بالموجب وعلى السنة ذلك والطعن بانه
مرسل او موقوف وفي روايه بضعفه او قول شيخه لم يروه عني وعلى تخريج المناط ما ياتي وما تقدم ش
الاعتراض السابع منع كون الوصف علة وهو من اعظم الاسولة لعمومه وروده على وصف جعل علة ولتشعب مسالك الاثبات
لكونه علة وقد اختلفوا في قبول هذا الاعتراض والمختار عند المصنف قبوله واحتج عليه بانه لو لم يقبل لادى الى اللعب
في التمسك بكل وصف طردي كالطول والقصر وامثالهما لانه حينئذ يصح ان يتمسك بكل وصف طردي فيرجع التمسك بالقياس
من قبيل اللعب واللهو والقائلون بعدم قبول هذا الاعتراض احتجوا بوجهين الاول ان القياس رد فرع الى اصل بجامع
والمستدل قد اتى به وليس عليه غيره فلا يرد عليه هذا الاعتراض اجاب بان القياس رد فرع الى اصل بجامع
يظن كونه علة لا بجامع مطلق فللمعترض ان يطالب بكون الجامع كذلك الثاني ان عجز المعارض عن بيان فساد
الوصف دليل صحة كون الوصف علة فلا يسمع المنع اجاب بانه يلزم حينئذ ان يصح كل صورة دليل لعجز المعترض
عن بيان فساده وهو باطل بالاتفاق وجواب المستدل عن هذا الاعتراض باثبات كون الوصف علة باحد مسالك
اثبات العلة فيرد على كل مسلك من المسالك ما هو شرط في صحة التمسك به فيرد على ظاهر الكتاب كون اللفظ مجملا
فلا يصح التمسك والتأويل لكون اللفظ ظاهرا لا نعين ما وقع فيه النزاع والمعارضة بظاهر اية اخرى من الكتاب دالة على
ما ينافي ظاهر الاية الاولى والقول بالموجب اي سلمنا دلالة الظاهر على ما ذكرتم لكن النزاع باق ويرد على السنة
ما ورد على الكتاب ويرد عليه في الطعن بان الخبر مرسل او موقوف والطعن في روايه بضعفه والطعن بقول
شيخه لم يروه عني ويرد على تخريج المناط ما تقدم في مسالك العلة وما ياتي في الاعتراض التاسع ص
عدم التاثير وقسم اربعة اقسام الاول عدم التاثير في الوصف ومثاله صلوه لا تقصر فلا يقدم كالمغرب
لان عدم القصر في نفي التقديم طردي فيرجع الى سوال المطالبه الثاني عدم التاثير في الاصل مثاله في بيع الغائب مبيع غير
مرئي فلا يصح كالطير في الهوى فان العجز عن التسليم مستقل وحاصله معارضه في الاصل الثالث عدم التاثير في الحكم مثاله
في المرتدين مشركون اتلفوا مالا في دار الحرب فلا ضمان كالحربي ودار الحرب عندهم طردي فيرجع الى الاول الرابع عدم
التاثير في الفرع مثاله زوجت نفسها فلا يصح كما لو زوجت

من غير

عشر
سادس

من غير كفو وحاصله كالثاني ولكن فرض جعل وصف في العلة مع اعترافه بطرده مردود بخلاف غيره على المختار فيهما ش
الاعتراض الثامن عدم التاثير وهو كون الوصف المدعى علة مستغنى عنه في اثبات الحكم وهو اربعة اقسام
الاول عدم التاثير في الوصف بان يكون طرديا لا مناسبة فيه ولا شبه مثاله صلاة الصبح صلاة لا تقصر فلا
يقدم اداؤها على وقتها كصلاة المغرب لان عدم القصر الذي جعل علة لنفي تقديم الاذان طردي لا مناسبة فيه
ولا شبه فيرجع هذا الاعتراض الى سوال المطالبه عن كون الوصف علة وجوابه قد مر الثاني عدم التاثير
في الاصل بان يكون الوصف المدعى علة قد استغنى عنه في اثبات حكم الاصل بغير ذلك الوصف مثاله في بيع الغائب
مبيع غير مرئي فلا يصح بيعه كالطير في الهوا فان العجز عن التسليم مستقل في عليه عدم صحة بيع الطير في الهوى فيستغنى
عن عدم الرويه في اثبات عدم صحة البيع فيه وحاصل هذا الاعتراض يرجع الى معارضة في الاصل وسياتي الثالث
عدم التاثير في الحكم بان لا يكون للوصف المدعى علة تاثير في الحكم مثاله في اتلاف المرتدين المرتدون مشركون اتلفوا
مالا في دار الحرب فلا يجب عليهم الضمان كالحربي وكون الاتلاف في دار الحرب عند الخصوم وصف طردي اذ لا تاثير له
في الحكم اي في عدم الضمان ضرورة الاستواء في عدم الضمان بين دار الحرب ودار الاسلام عندهم وحاصل هذا يرجع الى القسم
الاول اي المطالبه عن كون الوصف علة الرابع عدم التاثير في الفرع وهو كون الوصف المدعى علة غير مؤثر
في الفرع مثاله في تزويج المراه نفسها فلا يصح نكاحها قياسا على ما اذا زوجت نفسها من غير كفو لان تزويجها نفسها
مطلقا فلا يكون مؤثرا في عدم صحة النكاح بل تزويجها نفسها من غير كفو وحاصل هذا الاعتراض يرجع الى القسم الثاني
وهو عدم تاثير ما جعل علة في الاصل لان تزويجها نفسها مطلقا لا تاثير له في الاصل فيكون معارضة في الاصل واختلفوا
في الفرض المنضم الى العلة كغير الكفو الذي فرض منضما الى العلة التي هي تزويج المراه نفسها فقال قوم انه يكون مقبولا
مطلقا وقال الاخرون لا يكون مقبولا مطلقا وقال المصنف ان كان فرض جعله المستدل في العلة وصفا فان اعترف
المستدل بطرده فهو مردود على المختار وان لم يعترف بطرده فهو مقبول على المختار هذا ما فهمته من كلام المصنف
ولم يتبين لي حقيقة هذا الكلام وما جزمت بان مراد المصنف هذا ص القدح في المناسبة بما يلزم من مفسدة
راجحة او مساوية وجوابه بالترجيح تفصيلا واجمالا كما سبق ش الاعتراض التاسع القدح في مناسبة الوصف
المعلل به بان بين المعترض اشتمال الوصف المدعى مناسبته للحكم على مفسدة راجحة على المصلحة التي تضمنها او على مفسدة
مساوية للمصلحة وجوابه بترجيح المصلحة على المفسدة على سبيل التفصيل والاجمال كما سبق في المناسبة ص
القدح في افضاء الحكم الى المقصود كما لو علل حرمة المصاهرة على التابيد بالحاجة الى ارتفاع الحجاب المودي الى الفجور
فاذا تابد انسد باب الطمع المفضي الى مقدمات الهم والنظر المفضية الى ذلك فيقول المعترض بل سد باب النكاح
افضى الى الفجور والنفس مائلة الى الممنوع وجوابه ان التابيد يمنع عادة بما ذكرناه فيصير كالطبعي كالامهات ش
الاعتراض العاشر القدح في افضاء الحكم الى ما جعل مقصودا من شرع الحكم مثاله لو علل حرمة المصاهرة على التابيد في
حق المحارم بالحاجة الى ارتفاع الحجاب بين الصهر وبين من يحرم عليه بالمصاهرة المودي الى الفجور فاذا تابد
تحريم المصاهرة انسد باب الطمع في النكاح المفضي الى مقدمات الهم بها والى النظر اليها المفضية الى الفجور فيقول المعترض
ان حرمة التابيد لا تفضي الى سد باب الطمع الذي هو المقصود من وضع الحكم بل سد باب النكاح بتابيد التحريم افضى
الى الفجور لانه يحقق المنع من الشرع بسبب حرمة النكاح على التابيد فصار النفس مائلة الى ما منع لان الانسان حريص
على ما منع وجواب المستدل عن هذا الاعتراض بان تابيد حرمة النكاح يمنع النفس عادة عن مقدمات الهم بها والنظر
اليها المفضية الى الفجور بسبب انسداد باب الطمع فيصير المنع العادي كالمنع الطبعي كما في الامهات ص
كون الوصف خفيا كالرضا والقصد والخفي لا يعرف وجوابه ضبطه بما يدل عليه من الصيغ والافعال س
الاعتراض الحادي عشر كون الوصف الذي جعل خفيا لكونه من الامور الباطنة كتعليل صحة النكاح بالرضا وتعليل
وجوب القصاص بالقصد فيقول المعترض ان هذا الوصف خفي فلا يصح التعليل به لان الخفي لا يعرف الخفي وجواب
هذا الاعتراض ضبط الوصف بالامور الظاهرة من الصيغ كالايجاب والقبول في البيع والافعال الدالة على القصد في وجوب
القصاص ص كونه غير منضبط كالتعليل بالحكم والمقاصد كالحرج والمشقة والزجر فانها تختلف باختلاف الاشخاص
والازمان والاحوال وجوابه اما انه منضبط بنفسه او بضابطه كضبط الحرج بالسفر ونحوه ش الاعتراض
الثاني عشر كون الوصف المعلل به غير منضبط كالتعليل بالحكم والمقاصد مثل
تعليل رخص السفر بالمشقة وقطع السارق بالزجر فيقول

اليه؟
رد جعلها نفسها و
علة؟

المعترض لا يجوز تعليل بهذه الاوصاف فانها غير منضبطه تختلف بالاشخاص والازمان والاحوال وما هذا شانه فعاده
الشارع فيه رد الناس الى الاوصاف المنضبطه احترازا عن العسر والحرج وجواب هذا الاعتراض اما بان
يبين المستدل ان الوصف المعلل به منضبط بنفسه او بضابط كالحكمة الحرج بالسفر ونحوه كالمرض وتقدم النقض ضبط
تقدم وفي تمكين المعترض من الدلاله على وجود العله اذا منع ثالثها يمكن ما لم يكن حكما شرعيا ورابعها ما لم يكن
طريق اولى بالقدح قالوا ولو دل المستدل على وجود العله بدليل موجود في محل النقض فمنع وجودها فقال المعترض
ينتقض دليلك لم يسمع لانه انتقال من نقض العله الى نقض دليلها وفيه نظر اما لو قال يلزمك اما انتقاض
علتك او انتقاض دليلها كان متجها ولو منع المستدل تخلف الحكم ففي تمكين المعترض من الدلاله طريق لان ما لم يكن
بالدليل اولى والمختار لا يجب الاحتراز عن النقض وثالثها الا في المستثنيات لنا انه سئل عن الدليل وانتفى المعارض
ليس فيه وانتفاؤه فانه وارد وان احترز انعقا وجوابه ببيان معارض اقتضى نقيض الحكم او خلافه لمصلحه كالعرايا حكم
وضرب الديه او لدفع مفسده كاكل الميته للمضطر فان ورد النقض على العليل بظاهر عام يحتمل تخصيصه وتقدير المانع كما تقدم في
الاعتراض الثالث عن النقض وهو وجود المدعى عله مع تخلف الحكم عنه مثاله قول الشافعي في مسله زكاه الحلي الحلي
مال عشر نام فلا يجب فيه الزكاه قياسا على اثبات البدله فيقول المعترض هذا منقوض بالحلي المعد المباح فانه مال غير نام
مع وجوب الزكاه فيه ودفعه اما بمنع وجود العله في صوره النقض واما بمنع تخلف الحكم فيها فاذا منع المستدل
وجود العله في صوره النقض فقد اختلفوا في تمكين المعترض من الدلاله على وجود العله في صوره النقض على اربعه مذاهب
احدها انه يمكن المعترض مطلقا لان المنع انما يتقرر بالدلاله وثانيها انه لا يمكن مطلقا لانه يلزم ان يكون المعترض مستدلا وثالثها
يمكن المعترض في الحكم العقلي لانه يقدح فيه فتحصل فايده ولا يمكن في الحكم الشرعي لان التمكين فيه انتقال من الاعتراض الى الاستدلال
ولا يجديه نفعا لانه بعد بيان المعترض وجود العله في صوره النقض يقول المستدل يجوز ان يكون تخلف الحكم لوجود مانع او انتفا
شرط فيجب العمل عليه جمعا بين الدليلين دليل الاستنباط ودليل التخلف فلا يبطل العليه بخلاف الحكم العقلي فانه لا يمشي فيه ذلك
ورابعها يمكن ما لم يكن للمعترض طريق اخر اولى بالقدح من النقض تحصيلا لفايده المناظره وان كان له طريق اولى فلا يمكن وقالت
اهل المناظره لو استدل المستدل على وجود العله في محل التعليل بدليل موجود في محل النقض فنقض المعترض العله فمنع المستدل
وجود العله في محل النقض فقال المعترض ينتقض دليلك لانه موجود في محل النقض والعله غير موجوده فيه على زعمك لم يسمع
لان المعترض انتقل من نقض العله الى نقض دليل العله مثاله قول الحنفي في مسله تبييت النيه اتى بمسمى الصوم فيصح كما في محل
الوفاق واستدل على وجود الصوم بانه امساك مع النيه وهو موجود في محل النزاع فيقول المعترض ينتقض العله بما
اذا نوى بعد الزوال فيقول المستدل لا نم وجود العله فيما اذا نوى بعد الزوال فيقول المعترض ينتقض دليلك الذي
استدللت به على وجود العله في محل التعليل ثم قال المصنف وفيه نظر لان المعترض في معرض القدح في العله فتاره يقدح
فيها وتاره يقدح في دليلها والانتقال من القدح في العله الى القدح في دليلها جايز والانتقال الذي يكون جايرا هو
الانتقال من الاعتراض الى الاستدلال او الانتقال بعدم السماع اي خلاف ما اقر المعترض به اولا فان نقض العله بدون نظر
وجود الوصف في النقض لا يتصور ونقض دليل العله لا يتصور الا عند عدم الوصف في صوره النقض وفيه نظر فان المعترض
انما ينقض دليل العله بعدم وجود الوصف في صوره النقض على زعم المستدل فلا يلزمه خلاف ما اقر به اولا اما اذا قال
المعترض ابتدا يلزمك اما انتقاض علتك او انتقاض دليل علتك لانك ان اعتقدت وجود العله في محل النقض انتقض علتك
وان اعتقدت عدم العله في محل النقض انتقض دليلك كان متجها مسموعا واذا منع المستدل الحكم في محل النقض فقد اختلفوا
في تمكين المعترض من الدلاله على تخلف الحكم في صوره النقض على ثلاثه مذاهب احدها انه يمكن مطلقا وثانيها انه لا يمكن مطلقا
وثالثها يمكن ما لم يكن للمعترض طريق اولى بالقدح من النقض ودلايل المذاهب الثلثه ما مر مثاله قول الشافعي في
مسله البيع الصحيح يثبت فلا يخير كالبيع الاخر فيقول المعترض ينتقض بالبيع المحبوس فيقول المستدل
لا نم جواز اخبار البيع المحبوس وقد اختلفوا في وجوب احتراز المستدل في دليله عن النقض على ثلثه مذاهب اولها المختار
انه لا يجب الاحتراز عن النقض وثانيها انه يجب الاحتراز مطلقا لقربه من الضبط وثالثها يجب الاحتراز الا اذا كان النقض ما ورد
بطريق الاستثنا فانه لا يجب الاحتراز واحتج المصنف على المذهب المختار بوجهين الاول انه سيل المستدل عن الدليل
المعرف للحكم وانتفا المعارض ليس جزا من الدليل ولا يجب عليه ذكره الثاني ان النقض ان لم يكن حاصلا في نفس الامر فعدم
ورود النقض وان احترز المستدل عنه لفظا بالاتفاق وقيل وفيه نظر لان للخصم ان يقول لا نم ان انتفا المعارض ليس جزا
من الدليل لان المراد من الدليل ما يلزم من العلم به العلم او الظن بالمدلول ولا يحصل العلم او

الظن

او الظن بالمدلول الا بعد التعرض لانتفا المعارض ولا نم ان النقض ان لم يكن حاصلا في نفس الامر يتم الدليل بدون التعرض
لانتفا المعارض فانه ما لم يذكر المستدل انتفا النقض ولم يعم الدليل عليه لم يتم الدليل وهذا الظن ضعيف لان
الظن بالمدلول حاصل بدون التعرض لانتفا المعارض حتى يتم الدليل واذا لم يمكن دفع النقض بمنع وجود العله في محل النقض
ومنع تخلف الحكم عنها فيه فجواب النقض ببيان وجود معارض في محل النقض اقتضى ذلك المعارض نقيض الحكم في محل
النقض او خلاف الحكم فيه لمصلحه اولى بفوت تلك المصلحه لولا الاستثنا كما في مسله العرايا اذا نقض به علة الطعم
في الربويات فان وجود المعارض وهو الدليل الخاص اقتضى نقيض حكم الربويات فيها لاجل مصلحه خاصه وكمسله ضرب
الديه على العاقله اذا نقض بها عله البراه الموجبه لعدم المواخذه فان المصلحه الخاصه بضرب الديه على العاقله
تقتضي خلاف حكم الجنايات فيها او لدفع مفسده كاكل الميته للمضطر اذا نقض بها عله ان النجاسه محرمه فان
مفسده الهلاك اعظم من مفسده تناول النجاسه هذا اذا كانت العله مستنبطه اما اذا كان التعليل بنص ظاهر
عام حكم بتخصيصه اذا انتقضت العله ويقدر مانع في صوره النقض ان لم يعلم المانع كما تقدم ص
الاعتراض الرابع عشر النقض وهو نقض المعنى يعني نقض الكلمه
الاثر وهو نقض المعنى والكلام فيه كالنقض ش
المقصوده والكلام فيه كالكلام في النقض فلا حاجه الى اعادته ص المعارضه في الاصل بمعنى اخر اما مستقل
كمعارضه الطعم بالكيل او القوت او غير مستقل كمعارضه القتل العمد العدوان بالجارح والمختار قبولها لنا لو
لم يكن مقبوله لم يمتنع التحكم لان المدعى عله ليس باولى بالجزئيه او بالاستقلال من وصف المعارضه فان رجح بالتوسعه
منع الدلاله ولو سلم عورض بان الاصل انتفا الاحكام وبان اعتبارهما اولى فلنا ان مباحث الصحابه كانت جمعا
وفرقا قالوا استقلاله بالمناسبه يستلزم التعدد قلنا كما لو ظهر كالواعظ قربنا عالما ش الاعتراض
الخامس عشر المعارضه في الاصل بمعنى اخر غير ما علل به المستدل وهو اما مستقل بالتعليل مثل ما اذا علل المستدل
~~وهو اما مستقل بالتعليل مثل ما اذا علل المستدل~~ الحكم بمعنى وابدته بطريق وابدى المعارض معنى اخر في الاصل
واستقل بطريقه كمعارضه من علل حرمه الربوا في البر بالطعم بالقوت او بالكيل واما غير مستقل بالتعليل مثل ما اذا
علل الحكم المستدل بمعنى وابدته بطريق وابدى المعارض معنى اخر في الاصل وابدى كونه جزا من العله في الاصل كمعارضه
من علل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان بالجارح في الاصل وجعل وصف الجارح جزا من العله في الاصل واختلف
في قبول القسم الثاني واختار المصنف قبوله واحتج عليه بوجهين الاول لو لم يكن المعارضه بالقسم الثاني مقبوله لزم ان لا يمتنع
الحكم والثاني باطل بيان الملازمه ان دليل المستدل دل على عليه الوصف المدعى عليه لاستقلاله ودليل المعارض على عليه
بالجزئيه فلو لم يقبل المعارضه لزم التحكم لان الوصف المدعى عليه ليس باولى بالجزئيه او بالاستقلال فيجاز ان يكون عله
مستقله جاز ان يكون جز عله فالقول بكونه عله مستقله تحكم فعلى هذا قول المصنف من وصف المعارضه بعد قوله لان
المدعى عله ليس باولى بالجزئيه او بالاستقلال زايد لا فايده فيه وقرر بعض الشارحين بيان الملازمه بوجه اخر وهو ان الدليل
دال على عليه كل واحد من الوصفين اعني وصف المستدل ووصف المعارضه سواء كان كل واحد مستقلا كالطعم والقوت وغير
مستقل كالقتل العمد العدوان اذا جعل الشافعي عله وزاد عليه الحنفي بالجارح حتى يكون المجموع عله فانه اذا لم يعمل وجعل احد
الوصفين عله لزم ترجيح احد الجايزين على الاخر من غير مرجح ثم قال وعباره المصنف اعني الدليل وبيان الملازمه وافق
لان الدليل في العموم لا التمسك فان قوله ليس باولى بالجزئيه او بالاستقلال الزم ان لا يقبل المعارضه لانه حينئذ لا
يكون اثبات عليه جز المدعى عله مفيدا للمعترض لانه لو ثبتت عليه جز المدعى عله لزم الحكم في الفرع ضروره وجود
الجز الذي هو العله المستقله على زعم المعترض فيه فلا يكون المعارضه مفيده بهذا ما ظهر لي فان رجح المستدل استقلال
وصفه على جزيته بالتوسعه في الاحكام فانه اذا كان مستقلا وجد في الفرع كالقتل العمد العدوان في المثقل
يثبت الحكم في الفرع فيتسع الحكم في الاصل والفرع فيكون اكثر فايده فيكون ارجح بخلاف ما اذا كان جز عله والعله مجموع
القتل العمد فانه لم يلزم من وجوده في الفرع ثبوت الحكم فيه كالقتل العمد العدوان اذا كان جز عله والعله مجموع القتل
العمد العدوان مع قيد كونه بالجارح فانه حينئذ لم يكن موجودا للقتل العمد العدوان في القتل بالمثقل وجوب القصاص
فيه وللمعترض ان يمنع دلاله الاستقلال على التوسعه ولو سلم دلاله الاستقلال على التوسعه عورض برجحان الجزئيه

بوجهين الاول ان الحريه توجب نفي الحكم في الفرع وانتفا الاحكام موافق للاصل وما يوافق الاصل ارجح الثاني ان الحريه
توجب اعتبار وصف المستدل واعتبار وصف المعارض واعتبار الوصفين اولى من اهمال احدهما الثاني انه ثبت ان صحابة
الصحابه كانوا يجمعوا وفرقا ويود دليلا على قبول المعارضة بكون المدعي علة غير مستقلة بالعليه بل يكون جز علة
اما الاول فبالنقل عنهم واما الثاني فلان الفرق انما يتحقق بكون ما جعل المستدل علة جز علة لما يكون من قبول هذه
المعارضة يلزم استقلال كل واحد من وصفي المستدل والمعارض بالعلية واستقلالهما بالعليه يلزم تعدد العلة
المستقله وهو باطل اجاب بانه لو لم يقبل لزم اسناد الحكم الى احد الوصفين واسناد الحكم الى احد الوصفين
دون الاخر مع الدلاله على عليه كل منها تحكم باطل كالواعطي فقيرا عالما فان اسناد الاعطا الى الفقر او العلم تحكم تحب
ان يسند الحكم الى مجموعهما فالقول لا يوجب الاستقلال لجواز الاسناد الى المجموع حينئذ ص وفي لزوم بيان نفي
الوصف عن الفرع ما المطل ان صرح لزم لنا انه اذا لم يصرح فعداني بما لا ينتهض معه الدليل فان صرح لزمه الوفا بما
صرح والمختار لا تحتاج الى اصل لان حاصله نفي الحكم لعدم العله او صد المستدل عن التعليل بذلك وايضا فاصل المستدل
اصله ش اختلفوا في وجوب بيان نفي وصف المعارضة عن الفرع على المعترض على ثلثه مذاهب اولها انه يجب مطلقا
وثانيها انه لا يجب مطلقا والثالث المختار عند المصنف ان المعترض ان صرح بنفي وصف المعارضة عن الفرع لزمه الوفا به
والا فلا واحتج عليه بان المعترض اذا لم يصرح بنفي وصف المعارضة عن الفرع فقد اتى بما لم ينهض معه دليل
المستدل فلا يلزمه التصريح بنفي وصف المعارضة في الفرع وان صرح به لزمه الوفا بما صرح وان بدفع دليل المستدل
دون نفي الوصف عن الفرع لانه التزم بذكره بعين فلزمه الوفا به واختلفوا في احتياج وصف المعارضة في الاصل بشهد
له بالاعتبار والمختار انه لا تحتاج الى اصل يشهد له بالاعتبار لان حاصل سوال المعارضة نفي حكم الفرع لعدم العله
كنفي وجوب القصاص في القتل بالمثقل لعدم العله التي هي القتل العمد العدوان بالجارح او صد المستدل عن التعليل بما جعله
علة وهذان لا تحتاجان الى اصل وايضا فاصل المستدل هو اصله لانه كما يشهد باعتبار وصف المستدل يشهد باعتبار
وصفه ص وجواب المعارضة اما بمنع وجود الوصف او المطالبه بتاثيره ان كان مثبتا او بالشبه لا بالسبر
او الخفايه او عدم انضباطه او منع ظهوره وانضباطه او بيان انه عدم معارض في الفرع مثل المكره على القتل بجامع القتل
فيعترض بالطواعيه فيجيب بانه عدم الاكراه المناسب نقيض الحكم وذلك طرد او بيان كونه ملغى او بيان استقلال ما عداه
في صورة بظاهر او اجماع مثل لا تبيعوا الطعام بالطعام في معارضة المطعوم بالكيل ومثل من بدل دينه فاقتلوه في
معارضة التبديل بالكفر بعد الايمان على متعرض للتعميم ش وجواب المستدل عن المعارضة اما بمنع وجود
وصف المعارضة في الاصل واما بمطالبة المستدل المعترض بتاثير وصف المعارضة في الاصل او اما بمطالبة المستدل
المعترض بتاثير وصف المعارضة ان كان المعترض اثبت عليته بالمناسبه او بالشبه اما اذا اثبت عليته بالسبر لم يمكن
المستدل من المطالبه بتاثيره فان السبر كاف في الدلاله على العليه بدون التاثير واما بخفا وصف المعارضة واما بعدم
انضباطه واما بمنع ظهوره واما بمنع انضباطه واما ببيان ان وصف المعارضة عدم معارض في الفرع وعدم المعارض
في الفرع لا يكون علة مستقله ولا جز علة مثاله ذلك قياس المكره على المختار في وجوب القصاص بجامع القتل فيعترض المعترض
بالطواعيه فان القتل وحده لا يكون علة مستقله بل القتل مع الطواعيه فيجيب المستدل بان الطواعيه ليست جز علة بل هو
عدم معارض موجود في الفرع لان الطواعيه عدم الاكراه والاكراه مناسب لعدم وجوب القصاص الذي هو نقيض وجوب
القصاص فيكون الاكراه معارضا في الفرع الذي هو المكره لكونه مناسبا لعدم وجوب القصاص الذي هو نقيض الحكم فيكون عدم
الاكراه عدم معارض في الفرع فلا يكون جز علة بل يكون وصفا طرديا واما ببيان المستدل كون وصف المعارضة ملغى لا مدخل
له في العلية واما ببيان استقلال الوصف المدعى علة في صورة بظاهر او اجماع مثل ما اذا علل المستدل حرمة الربا بالطعم
فيعارض المعترض بالكيل فيبين المستدل استقلال الطعم بظاهر قوله عليه السلم لا تبيعوا الطعام بالطعام ومثل ما اذا علل المستدل
اباحة القتل بتبديل الدين فيعارض المعترض بتبديل الايمان بالكفر بعد الايمان فيبين المستدل استقلال تبديل الدين بظاهر قوله عليه
السلام من بدل دينه فاقتلوه وليس على المستدل ~~الاستقلال بتبديل الدين~~ عند بيان استقلال ما عدا وصف المعارضة التعرض
للتعميم

بيان فلان

بالمناسبة

للتعميم فقوله غير معرض حال عن المستدل والعامل فيه قوله او بيان ص ولا يكفي اثبات الحكم في صورة
دونه لجواز علة اخرى وكذلك لو ابدى امرا اخر يخلف ما الغي فيسمى الالغا ويسمى تعدد الوضع لتعدد اصلها
مثل امان من مسلم عاقل فيصح كالحر لانهما مظنتان لاظهار مصالح الايمان فيعترض بالحريه فانها مظنة الفراغ
للنظر فيكون احكم فيلغيها بالماذون له في القتال فيقول خلف الاذن الحريه فانه مظنة لبذل الوسع او لعلم السيد
بصلاحيته وجوابه الالغا الى ان يقف احدهما ولا يفيد الالغا لضعف المعنى مع تسليم المظنة كما لو اعترض في
الرده بالرجوليه فانها مظنة الاقدام على القتال فيلغيها بالمقطوع اليدين ش ولا يكفي في بيان استقلال
وصف المستدل اثبات الحكم في صورة بدون وصف المعارضة لجواز ان يكون الحكم لعلة اخرى غير وصف المستدل
فلا يلزم استقلاله ولاجل جواز كون الحكم لعلة اخرى لو ابدى المعترض امرا اخر يخلف ما الغي اي يقوم مقام
الوصف الذي الغاه المستدل بثبوت الحكم دونه فسد الالغا ويسمى فساد الالغا بالوجه المذكور تعدد الوضع
لتعدد اصل العله فان المعترض ابدى علية وصف المعارضة اولا والغا المستدل اياه علية وصف
اخر مثال ذلك في مسئلة امان العبد لو قرر امان من مسلم عاقل فيصح قياسا على امان الحر لان الاسلام
والعقل مظنتان لاظهار مصالح الايمان فيصح بتعليل صحة الايمان بهما فيعترض المعترض بالحريه فان الحريه
مظنة الفراغ للنظر في المصالح فيكون الحر اكمل حالا من العبد في النظر في المصالح فيكون للحريه مدخل في صحة
الامان فيلغي المستدل الحريه بالعبد الماذون له في القتال فانه يصح امانه مع انتفا الحريه فيقول المعترض
خلف الاذن الحريه اي اقيم الاذن في القتال مقام الحريه اما لان الاذن مظنة لبذل الوسع في النظر او لان
الاذن مظنة لعلم السيد بصلاحية العبد لاعطا الامان وجواب فساد الالغا الالغا الى ان يقف احدهما ليس
اعني المستدل او المعترض بان يثبت المعترض وصفا لم يمكن المستدل من الغايه او يلغي المستدل وصف المعترض في صورة ليس
فيها ما يقوم مقامه ولو سلم المستدل كون وصف المعارضة مظنة للحكم المختلف فلا يفيد بيان الالغا لضعف المظنه
في صورة لان ضعف المظنة في صورة لا يخل بالعليه مثل اذا قيس المرتد على الحربي في القتل بجامع الرده
فيعارض المعترض بالرجوليه فانها مظنة الاقدام على القتال فيلغي المستدل الرجوليه بالمقطوع اليدين فان الرجوليه مع ضعفه
مع اباحة قتله ص ولو كثر رجحان المعين لكونه متعديا لا احتمال الحريه فهي التحكم والصحيح جواز تعدد الاصول
لقوة الظن ويجوز اقتصار المعارضة على اصل واحد قولان وعلى الجميع جواز اقتصار المستدل على اصل واحد قولان
ش ولو بين المستدل رجحان الوصف الذي عينه على وصف المعارضة بجهة من الجهات المرجحة او بين كونه متعديا لا يكفي في
بيان استقلال وصفه لان رجحان الوصف لا يفيد الاستقلال ~~والمتعدي لا يلزم ان يكون راجحا على القاصر لجواز ان المتعدي~~
~~ان كان راجحا من جهة اتساع الحكم~~ لا يبعد ان يرجح بعض اجزا العله في بعض كما في القتل العمد العدوان
فان القتل اقوى من الاخيرين ولان تعديه الوصف لا تفيد الاستقلال اذ المتعدي لا يلزم ان يكون راجحا على
القاصر لان المتعدي ان كان راجحا من جهة اتساع الحكم فالقاصر راجح من جهة موافقة الاصل ولو سلم رجحان
المتعدي لا يلزم ان يكون مستقلا لاحتمال ان يكون القاصر جزا واذا احتمل ذلك كان الحكم بكون وصف المستدل علة
مستقلة تحكما باطلا واختلفوا في جواز تعدد اصول المستدل والصحيح انه يجوز ان يتعدد لان تعدد الاصول
يقوي الظن بكون وصف المستدل علة ثم المجوزون اختلفوا في جواز اقتصار المعترض في المعارضة في الاصل على اصل
واحد اذا كان الاصول وصف المستدل متعددة فمنهم من جوز الاقتصار لان المستدل قصد الحاق الفرع بجميع الاصول

فاذا فرق المعترض بين الفرع واصل من الاصول فقد تم مقصود المعترض من ابطال غرض المستدل ومنهم من منع بناء على انه اذا
عارضه المعترض في اصل واحد بقي قياس المستدل صحيحا في الاصل الذي لم يعارضه وعلى تقدير وجوب المعارضة في جميع الاصول
فهل اذا اقتصر على جواب واحد جاز اقتصار المستدل على اصل واحد في جواب المعارضة فمنهم من جوز لانه يحصل مقصود المستدل به ومنهم من
لم يجوز لان المستدل التزم صحة القياس على كل الاصول فاذا عورض الجميع يجب الجواب عن الجميع ص التركيب تقدم س
الاعتراض السادس عشر سؤال التركيب وهو الوارد على القياس المركب وقد تقدم السؤال والجواب في شروط حكم الاصل فلا حاجة الى اعادته
ص التعدية وتمثيلها في اجبار البكر البالغة لكونها اجبارها كالبكر الصغيرة معارض بالصغر وتعديته الى البكر
الصغيرة يرجع به الى المعارضة في الاصل س الاعتراض السابع عشر التعدية وهي ان يعارض المستدل بوصف اخر
متعد الى فرع اخر مختلف فيه ايضا مثال التعدية قول الشافعي اجبار البكر البالغة بكر فجاز اجبارها قياسا على
البكر الصغيرة فيعارض المعترض بالصغر ويقول البكارة وان تعدت الى البكر البالغة فالصغر يتعدى الى الثيب الصغيرة
والمعترض يرجع بهذا الاعتراض الى المعارضة في الاصل فجوابه جواب المعارضة ولا اثر لزيادة التسوية في التعدية ص
منع وجوده في الفرع مثل امان صدر من اهله كالمأذون فيمنع الاهلية وجوابه ببيان وجود ما عناه بالاهلية فجواب
منعه في الاصل والصحيح منع السائل من تقريره لان المستدل مدع فعليه اثباته ليلا ينتشر س الاعتراض الثامن عشر
منع وجود الوصف الذي جعله المستدل علة في الفرع مثاله قول الشافعي في امان العبد الغير المأذون امان صدر من اهله
فيصح قياسا على امان العبد المأذون فيمنع المعترض الاهلية في الفرع اعني العبد الغير المأذون وجواب هذا الاعتراض
بيان وجود ما عناه المستدل بالاهلية في الفرع فجواب منع وجود الوصف المدعى علة في الاصل فانه ايضا بيان وجود
الوصف في الاصل وقد اختلفوا في منع السائل اي المعترض من تقرير نفي الوصف عن الفرع والصحيح ان السائل يمنع من تقريره
لان المعترض مانع وتقرير النفي يوهم الاثبات والمانع يمنع من الاثبات بخلاف المستدل فانه مدع لوجود الوصف في الفرع فعليه
اثباته ليلا ينتشر الكلام ص المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض الحكم على نحو طرق اثبات العلة والمختار قبوله
ليلا تختل فائدة المناظرة فلو افيه قلب الناظر مورد بان القصد الهدم وجوابه بما يعترض به على المستدل والمختار قبول
الترجيح ايضا ومرجح فيتعين العمل وهو المقصود والمختار لا يجب الايماء الى الترجيح في الدليل لانه خارج عنه وتوقف العمل عليه
من توابع ورود المعارضة لدفعها لا انه منه س الاعتراض التاسع عشر المعارضة في الفرع بدليل يقتضي نقيض
الحكم المدعى عليه على وجه يكون مستندا الى طريق من طرق اثبات العلة واختلفوا في قبول هذا الاعتراض والمختار قبوله لان
فائدة المناظرة ردما ذهب اليه المستدل فلو لم يقبل لاختلت فائدة المناظرة والمانعون من القبول قالوا الاصل انه قلب
الناظر بصيرورة المعترض مستدلا اجاب بان المقصود من المعارضة هدم ما بناه المستدل وهو حاصل ولا حجة على
المعترض في سلوك طريق الهدم وجوابه هذا الاعتراض به على المستدل ابتداء لان المعترض مستدل الى كل ما يرد عليه
ما يرد على المستدل واختلفوا في قبول ترجيح ما ذكره المستدل على ما ذكره المعترض والمختار عند المصنف قبول ترجيح فانه بالترجيح
يتعين العمل بما ذكره المستدل وهو المقصود وقد اختلفوا في انه هل يجب على المستدل الايماء الى الترجيح عند الاستدلال ام لا والمختار
انه لا يجب لان الترجيح خارج عن الدليل فان سبيل الترجيح ليس بخارج من الدليل لان العمل بالدليل يتوقف على الترجيح فلو كان خارجا
لم يتوقف العمل بالدليل عليه اجيب بان توقف العمل بالدليل على الترجيح من توابع ورود المعارضة لدفع المعارضة بالترجيح
فنفي الدليل معمولا به لا ان الترجيح من اجزاء الدليل واكما ان يتوقف العمل بالدليل على الترجيح انما هو لاجل ورود المعارضة
لا لان الترجيح جزء من الدليل ص الفرق وهو راجع الى احدى المعارضتين والبهما معا على قول س
الاعتراض العشرون الفرق وهو جعل امر مخصوص بالاصل علة للحكم او جعل امر مخصوص بالفرع مانعا من الحكم والاول
معارضة في الاصل والثاني معارضة في الفرع فلهذا قال الفرق راجع الى احدى المعارضتين اعني المعارضة في الاصل
او المعارضة في الفرع وجواب كل من المعارضتين قد سبق وقيل الفرق راجع الى المعارضتين معا والى هذا اشار بقوله
والبهما معا على قول ص اختلاف الضابط في الاصل والفرع مثل تسببوا بالشهادة وفي الاصل
فوجب القصاص كالمكره فيقال الضابط في الفرع الشهادة وفي الاصل
الاكراه فلا يتحقق التساوي وجوابه ان الجامع ما اشترك فيه من التسبب
المضبوط عرفا او بان افضاءه في الفرع مثله او ارجح كما لو

كان اصله المغري للحيوان فان انبعاث الاولياء على القتل طلبا للتشفي اغلب من انبعاث الحيوان بالاغراء بسبب نفرته
وعدم علمه فلا يضر اختلاف اصلي التسبب فانه اختلاف فرع واصل كقياس الارث في طلاق المريض على حرمان القاتل
في منع الارث ولا يعد ان التفاوت فيهما ملغى لحفظ النفس كالتي التفاوت بين قطع الانملة وقطع الرقبة فانه لم يلغ التفاوت
الى العالم الى الحرص س الاعتراض الحادي والعشرون اختلاف الضابط في الاصل والفرع بان يكون الحكم
في الاصل والفرع متحدا والوصف الضابط للحكمة في الاصل مغايرا للوصف الضابط للحكمة في الفرع مثل ما اذا قيس وجوب
القصاص في الشهادة على وجوب القصاص في المكره فان الشاهد متسبب الى القتل بالشهادة كما تسبب المكره الى القتل
بالاكراه فيقول المعترض الوصف الضابط في الفرع الشهادة وفي الاصل الاكراه فلا يتحقق التساوي بين الاصل والفرع
في الضابط وجواب هذا الضابط الاعتراض بان الجامع بين الاصل والفرع هو التسبب اي القتل المشترك بين الشهادة
والاكراه والتسبب الى القتل مضبوط عرفا او بان افضاء الضابط الى المقصود في الفرع مثل افضائه في الاصل او ارجح
كما لو كان اصل القياس المغري للحيوان بان يقيس الشاهد على المغري للحيوان بجامع تسببهما الى القتل فان افضاء
الضابط الى المقصود في الفرع ههنا ارجح من افضائه الى المقصود في الاصل فان انبعاث الاولياء على القتل بسبب
الشهادة طلبا للتشفي ارجح من انبعاث الحيوان بالاغراء لان الحيوان فيه نفرة من الانسان مانعة من الانبعاث وايضا
عدم علم الحيوان بجواز القتل وعدمه يمنعه عن الانبعاث واذا كان التسبب في الفرع مثل التسبب في الاصل او راجحا فلا
يضر اختلاف اصلي التسبب اعني الشهادة والاكراه فان اختلاف اصلي التسبب اختلاف اصل وفرع فانه قيس اصل التسبب
في الفرع الذي هو الشهادة على اصل التسبب في الاصل الذي هو الاكراه والحكم كون كل منهما سببا للقتل واختلاف الاصل والفرع
لا يبطل القياس وذلك كقياس ارث المبتوتة في مرض الموت على حرمان القاتل عن الارث لاشتمالهما على ارتكاب
امر محرم فيه جعل القتل موجبا لنقيض المقصود وجعل الطلاق ايضا لنقيض المقصود فاختلاف الشهادة والاكراه كاختلاف
الطلاق والقتل ولا يبعد في الجواب ان يقول المستدل التفاوت في ضابط الاصل وضابط الفرع ملغى مراعاة لحفظ
النفس الضرورية كما الغي التفاوت بين قطع الانملة المؤدي الى الهلاك وقطع الرقبة لوجوب القصاص على قاطع الانملة عند
افضاء القطع الى الهلاك قياسا على قاطع الرقبة وانما لا يبعد ان يقول المستدل هذا لان الغاء التفاوت في صورة لا يوجب الغاءه
في جميع الصور الا ترى ان الغاء التفاوت بين العالم والجاهل في وجوب القصاص لا يوجب الغاء التفاوت بين العبد والحر في وجوب
القصاص ص اختلاف جنس المصلحة كقول الشافعية اولج فرجا في فرج مشتهى طبعا محرم شرعا فيحد كالزاني
فيقال حكمة الفرع الصيانة عن رذيلة اللواط وفي الاصل دفع محذور اختلاط الانساب فقد يتفاوتان في نظر الشرع وحاصله معارضة
وجوابه بحذف خصوص الاصل س الاعتراض الثاني والعشرون اختلاف جنس المصلحة بان تكون المصلحة
المقصودة في الفرع غير المصلحة المقصودة في الاصل كقول الشافعية في ايجاب الحد على اللائط اولج اللائط فرجا في فرج
مشتهى طبعا محرم شرعا فيحد كالزاني فيقول المعترض حكم الفرع صيانة النفس عن رذيلة اللواط وحكم الاصل دفع محذور
اختلاط الانساب المفضي الى عدم تعهد الاولاد فقد يتفاوتان في نظر الشرع فانه يجوز ان يعتبر الشارع الثاني دون الاول
وحاصل هذا الاعتراض معارضة في الاصل فان المستدل جعل علة الحكم الوصف الموجود في الاصل والفرع والمعترض جعل العلة الوصف
المشتمل على حكمة مخصوصة بالاصل وجوابه جواب المعارضة بان يحذف المخصوص بالاصل عن الاعتبار ص مخالفة حكم
الفرع لحكم الاصل كالبيع على النكاح وعكسه وجوابه ببيان ان الاختلاف راجع الى المحل الذي اختلافه شرط لا في الحكم
س الاعتراض الثالث والعشرون مخالفة حكم الفرع لحكم الاصل مثل قياس البيع على النكاح في الصحة وعكسه اي قياس
النكاح على البيع فيقول المعترض حكم الفرع مخالف لحكم الاصل ولا يتحقق القياس مع مخالفة الحكمين لان القياس عبارة عن
تعدية حكم الاصل الى الفرع بجامع وجواب هذا الاعتراض ببيان ان الاختلاف راجع الى المحل الذي هو اختلافه شرط
في القياس فان محل الحكم الاصل والفرع ولا بد من اختلافهما في القياس والمعتبر اتحاد جنس الحكم ولا في الشان الذي هو الجامع
ص القلب قلب لتصحيح مذهبه وقلب لابطال مذهب المستدل صريحا وقلب بالالتزام الاول لبث فلا يكون
فيه قربة بنفسه كالوقوف وعرفة فيقول الى فيقول لا يشترط فيه الصوم كالوقوف وعرفة الثاني عضو وضوء فلا يكفي فيه
باقل ما ينطلق عليه فيقول الى فيقول فلا يتقدر بالربع الثالث عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالعوض كالنكاح فيقول الى ا فقي
فلا يشترط فيه خيار الرؤية لان من قال بالصحة قال بخيار الرؤية فاذا انتفى اللازم انتفى الملزوم واكثر انه نوع معارضة
اشترك فيه الاصل والجامع فكان اولى بالقبول س

الاعتراض الرابع والعشرون القلب وهو تعليق نقيض الحكم المذكور او لازم نقيضه على العلة المذكورة الحاقا بالاصل المذكور وقسم المصنف القلب الى ثلثة اقسام قلب لذكر المعترض لنفي مذهبه وقلب لذكره لابطال مذهب المستدل صريحا وقلب لذكره لابطال مذهبه بالالتزام مثال الاول قول الكرخي ان الصوم شرط في الاعتكاف الاعتكاف لبث فلا يكون فيه قربة بنفسه قياسا على الوقوف بعرفة فلا بد من انضمام عبادة اخرى اليه ليحصل بعد قربة فيقول الشافعي الاعتكاف لبث مخصوص فلا يشترط فيه الصوم قياسا على الوقوف بعرفة فقد صحح المعترض بهذا القلب مذهبه وهو عدم اشتراط الصوم مثال الثاني قول الكرخي مسح الراس عضو من اعضاء الوضوء فلا يكتفي فيه باقل ما يطلق عليه اسم المسح قياسا على الراس من اعضاء الوضوء واذا ابطل الاقل تعين الربع والاقل باطل باتفاق الخصمين فيقول الشافعي الراس عضو من اعضاء الوضوء فلا يتقدر بالربع كغيره من اعضاء الوضوء فان المعترض بهذا القلب ابطل مذهب المستدل صريحا مثال الثالث قول الكرخي في صحة بيع الغائب بيع انه عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالعوض قياسا على النكاح فيقول الشافعي بيع الغائب عقد معاوضة فلا يشترط فيه خيار الرؤية قياسا على النكاح واشتراط الخيار لازم لصحة بيع الغائب واذا انتفى اللازم انتفى الملزوم فان المعترض بهذا القلب ابطل مذهب المستدل بالالتزام لا بالصريح فانه ابطل لازم مذهبه فلزم من ابطال لازم مذهبه ابطال مذهبه والحق ان القلب نوع معارضة فانه يوجب نقيض الحكم المدعى الا انه وجب فيه ان يكون الاصل والجامع والفرع ما جعله المستدل اصلا وفرعا وجامعا فكان اولى بالقبول من المعارضة التي لا يكون كذلك لان الاشتراك في الاصل والجامع والفرع ابلغ في المناقضة لانه يمنع المستدل من ترجيح اصله وجامعه على اصل القلب وجامعه للاتحاد بخلاف غيره من المعارضة وللقلب اقسام اخر غير ما ذكره المصنف منها قلب الدعوى مع اضمار الدليل ... موجود مرئي فيقول المعترض كل ما ليس في جهة لا يكون مرئيا والوجود المذكور في الاولى دليل الرؤية عند القائل الاول وكونه ليس في جهة في الثاني دليل انتفاء الرؤية عند القائل بالثاني واضمر الدليل مضمر في الدعوى ومنها قلب الدعوى مع عدم اضمار الدليل مثل شكر المنعم واجب لذاته فيقول القائل شكر المنعم ليس بواجب لذاته ومنها قلب الاستبعاد في الدعوى كقول الشافعي في مسألة الالحاق تحكيم الولد فيه تحكم بلا دليل فيقول المعترض نعم الطالب تحكيم القائف فيه ايضا تحكم بلا دليل ومنها قلب الدليل على وجه يكون ما ذكره المستدل دليلا عليه ولا يدل له مثل قول المستدل الخال وارث من لا وارث له فيقلب المعترض ويقول انه يدل على ان الخال لا يرث بطريق ابلغ فان قوله لا وارث سلب عام يلزمه لكون الخال وارثا وذلك كقول القائل الجوع زاد من لا زاد له والصبر حيلة من لا حيلة له واعلم ان التعريف الذي ذكرناه اولا للقلب لا يشمل هذه الاقسام بل يشمل الاقسام الثلاثة التي ذكرها المصنف فقط

ص القول بالموجب وحقيقته تسليم الدليل مع بقاء النزاع وهو ثلثة الاول ان يستنتج ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه مثل قولنا قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي وجوب القصاص كالحرق فيرد فان عدم المنافاة ليس محل النزاع ولا يقتضيه الثاني ان يستنتج ابطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم مثل التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالمتوسل اليه فيرد اذ لا يلزم من ابطال مانع انتفاء الموانع ووجود الشرائط والمقتضي والصحيح انه مصدق في مذهبه واكثر القول بالموجب كذلك لخفاء الماخذ بخلاف الثالث ان يسكت عن الصغرى غير مشهورة مثل ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلاة ويسكت عن الوضوء قربة فيرد ولو ذكرها لم يرد الا المنع وقولهم فيه انقطاع احدهما بعيد الثالث لاختلاف المرادين وجواب الاول انه محل النزاع او مستلزم له ولو قال لا يجوز قتل المسلم بالذمي فيقال بالموجب لانه يجب فيقول المعنى بالاكثر تحريمه ويلزم نفي الوجوب وعن الثاني انه الماخذ

ش الاعتراض السادس والعشرون القول بالموجب وحقيقته تسليم دليل المستدل مع بقاء النزاع وهو ثلثة اقسام الاول ان يستنتج المستدل من دليله ما يتوهم انه محل النزاع او ملازم محل النزاع ولا يكون كذلك مثل قول الشافعي القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي وجوب القصاص قياسا على القتل بالحرق فيرد القول بالموجب بان يقول المعترض بموجب هذا الدليل وهو ان القتل بالمثقل لا ينافي وجوب القصاص لكن عدم المنافاة ليس محل النزاع ولا يقتضيه محل النزاع اي لا يكون ملازما لمحل النزاع اذ لا يلزم من عدم المنافاة بين الشيئين ان احدهما ملازم للاخر الثاني ان يستنتج المستدل من دليله ابطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم ولا يكون كذلك مثل قول الشافعي في القتل بالمثقل التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالتفاوت في المتوسل اليه فيظن المستدل ان ماخذ عدم وجوب القصاص عند الخصم التفاوت في الوسيلة فيرد القول بالموجب بان يقول المعترض بموجب الدليل وهو ان التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص ووجود المقتضي عندك ايضا ولكن لا يلزم منه وجوب القصاص اذ لا يلزم من ابطال مانع انتفاء الموانع ووجود الشرائط والصحيح ان المعترض مصدق في مذهبه بان ما ذهب اليه المستدل ليس ماخذ ووجوب القصاص موقوف على ذلك والصحيح ان المعترض

تحكيم

المعترض فانه اعرف بمذهبه ومذهب امامه وقيل لا يصدق الا ان يظهر ماخذه لجواز ان يكون ما ذكره المستدل ماخذ المعترض الا انه لا يعترف به للعناد واكثر القول بالموجب من هذا اي يكون من باب غلط الماخذ لخفاء الماخذ فان مدارك الاحكام المجتهد قدرا ما يخفى بخلاف محل الخلاف والحكم هو المختلف فيه فانه لا يخفى ولهذا يشترك العوام مع الخواص في معرفة الاحكام دون المدارك الثالث ان يترك المستدل احد المقدمتين ويسكت عن الصغرى والحال ان الصغرى غير مشهورة مثل قول الشافعي في اشتراط النية في الوضوء ما ثبت قربة فشرطه النية قياسا على الصلاة ويسكت عن الصغرى وهي قوله الوضوء قربة فيرد المعترض ويقول بموجب الكبرى ولكن لا يلزم الكبرى وحدها ولو ذكر المستدل الصغرى لم يرد الا منع الصغرى بان يقول المعترض لا اسلم ان الوضوء قربة وقول الاصوليين في القول بالموجب يلزم انقطاع المستدل او المعترض في القسم الثالث في القول بالموجب بعيد لاختلاف مراد المستدل ومراد المعترض اذ مراد المستدل ان الصغرى وان كانت محذوفة لفظا فهي مذكورة تقديرا والمجموع يفيد المطلوب ومراد المعترض ان المذكور هو الكبرى وحدها وهي لا تفيد المطلوب وجواب القسم الاول من القول بالموجب بان ما لزم من الدليل هو محل النزاع او مستلزم له وبيانه بالنقل المشهور كما لو قال الشافعي لا يجوز قتل المسلم بالذمي فيقول الحنفي بالموجب بان قتل المسلم بالذمي لا يجوز عندي لانه يجب فيقول المستدل ان المعنى بلا يجوز يحرم قتل المسلم بالذمي مستلزم لنفي الوجوب والجواب عن القسم الثاني من القول بالموجب ان ما ذكره هو الماخذ وبيانه اشتهاره بين النظار والجواب عن القسم الثالث من القول بالموجب بان حذف الصغرى جائز والدليل مجموع الصغرى والكبرى لا الكبرى وحدها

ص والاعتراضات من جنس واحد تتعدد اتفاقا ومن اجناس كالمنع والمطالبة والنقض والمعارضة منع اهل سمرقند التعدد للخبط والمرتبة منع الاكثر لما فيه من التسليم للمقدم فيتعين الاخير والمختار جوازه لان التسليم تقديري فليرتب والا كان منعا بعد تسليم فيقدم ما يتعلق بالاصل ثم العلة لاستنباطها منه ثم الفرع لبنائه عليها وقدم البعض النقض على معارضة الاصل لانه يورد لابطال العلة والمعارضة لابطال استقلالها

ش الاعتراضات اما ان يكون من جنس واحد كالنقوض والمعارضات في اصل او في العلة اما الاصل او الفرع او من اجناس مختلفة كالمنع والمطالبة والنقض والمعارضة فان كانت الاعتراضات من جنس واحد فقد اتفق اهل المناظرة على جواز تعددها اي على جواز ايرادها معا اذ لا يلزم منه تناقض ولا انتقال من سؤال الى اخر وان كانت الاعتراضات من اجناس مختلفة فمنع اهل سمرقند جواز التعدد فيها سواء كانت مرتبة او غير مرتبة لان التعدد يؤدي الى الخبط لاختلاط منع بمنع وتردد من سؤال الى اخر واوجبوا الاقتصار على سؤال واحد لقربه الى الضبط والمرتبة منع اكثر اهل المناظرة التعدد فيها دون غير المرتبة لان في تعدد المرتبة تسليما للمقدم لان المعترض اذا طالبه بتاثير الوصف بعد ان منع وجود الوصف فقد نزل عن المنع وسلم وجود الوصف الذي هو المقدم لانه لو اصر على منع وجود الوصف لما طالبه بتاثير الوصف لان ما بعد ما لا وجود له محال فلا يستحق المعترض غير جواب الاخير فيتعين الاخير للورود فقط والبعض للمقدم يكون ضائعا واختار المصنف جواز التعدد في المرتبة لان تسليم المقدم تسليم تقديري اذ معناه لو سلم المستدل وجود الوصف فلا نسلم تاثيره والتسليم التقديري لا ينافي المنع بخلاف التسليم تحقيقا فانه ينافي المنع فلو منع بعد التسليم تحقيقا لم يسمع واذا جاز التعدد في المرتبة فليرتب الاعتراضات والا اي وان لم يرتب الاعتراضات كان منعا بعد التسليم لو طالب بالتاثير ثم منع وجوده والاعتراضات بعضها مقدم طبعا فليقدم وضعا فما يتعلق بالاصل من الاعتراضات يقدم على ما يتعلق بالعلة لان العلة مستنبطة من حكم الاصل ثم ما يتعلق بالفرع لان الفرع يتوقف على العلة وتقدم النقض على المعارضة لان النقض يورد لابطال العلة والمعارضة تورد لاستقلالها والعلة متقدمة على استقلالها والاستفسار يقدم على الكل لان من لا يعرف مدلول اللفظ لا يعرف ما يتجه عليه ثم فساد الاعتبار لانه نظر في فساد القياس من حيث الجملة وهو قبل النظر في تفصيله ثم فساد الوضع لانه اخص من فساد الاعتبار والنظر في الاعم مقدم على النظر في الاخص ثم ما يتعلق بالاصل على الترتيب الذي ذكر

ص الاستدلال يطلق على ذكر الدليل ويطلق على نوع خاص وهو المقصود فقيل ما ليس بنص ولا اجماع ولا قياس وقيل ولا قياس علة فيدخل نفي الفارق والتلازم ونحو وجد السبب او المانع او فقد الشرط فقيل دعوى دليل وقيل دليل وعلى انه دليل قيل استدلال وقيل ان ثبت بغير العلة والمختار انه بلا ارتياب ... من عدم علته واستصحاب وشرع من قبلنا

ش ان الاستدلال من جملة الطرق المفيدة للاحكام ذكره بعد الفراغ عن الادلة الاربعة والاستدلال في اللغة طلب الدلالة وفي الاصطلاح يطلق على معنى عام وهو ذكر الدليل نصا كان او اجماعا او قياسا او غيره ويطلق على معنى خاص هو المقصود ههنا فقيل في تعريفه هو دليل لا يكون نصا ولا اجماعا ولا قياسا

وقيل هو دليل لا يكون نصا ولا اجماعا ولا قياسا شرعيا فيدخل الاستدلال بالمعنى الثاني من الفارق وهو القياس
في معنى الاصل والتلازم اي قياس الدلالة لان قياس الدلالة الاستدلال من وجود احد المتلازمين
على وجود الاخر واختلفوا في نحو وجد السبب معناه فوجد المسبب او وجد المانع فينتفي الحكم او فقد
الشرط فينتفي الحكم فقيل ليس بدليل بل هو دعوى دليل لان قولنا وجد السبب معناه وجد الدليل
وهو دعوى وجود الدليل وقيل دليل لان الدليل ما يلزم منه الحكم قطعا او ظنا وهذا كذلك وعلى تقدير
كونه دليلا اختلفوا فقيل انه استدلال لدخوله في تعريف الاستدلال لانه ليس بنص ولا اجماع ولا قياس
وقيل ان اثبت السبب او المانع او فقد الشرط بغير الثلثة اعني النص والاجماع والقياس فاستدلال وان اثبت
باحدها لا يكون استدلالا بناء على انه لو اثبت باحدها كان الحكم اللازم ثابتا بالنص او الاجماع او القياس وهو باطل
فان النص او الاجماع او القياس دليل احدى مقدمتي الاستدلال لا نفسه وقيل الاستدلال اربعة انواع
القول المؤلف الموجب لقول اخر اي اقترانيا كان او استثنائيا ونفي الحكم لنفي مداركه وقولهم وجد السبب او المانع او فقد
الشرط والاستصحاب ولم يعد شرع من قبلنا والمختار عند المصنف ان الاستدلال ثلثة اقسام تلازم بين حكمين
من غير تعيين علة جامعة واستصحاب وشرع من قبلنا ص الاول تلازم بين ثبوتين او نفيين او ثبوت
ونفي او نفي وثبوت والمتلازمان ان كانا طردا وعكسا كالجسم والتاليف جرى فيهما الاولان طردا وعكسا
وان كانا طردا لا عكسا كالجسم والحدوث جرى فيهما الاول طردا والثاني عكسا والمتنافيان ان كانا طردا
وعكسا كالحدوث ووجوب البقاء جرى فيهما الاخيران طردا وعكسا فان تنافيا اثباتا كالتاليف والقدم جرى فيهما الثالث
طردا وعكسا فان تنافيا نفيا كالاساس والخلل جرى فيهما الرابع طردا وعكسا الاول في الاحكام من صح طلاقه
صح ظهاره ويثبت بالطرد ويقوى بالعكس ويقرر بثبوت احد الامرين فيلزم الاخر للزوم المؤثر
وثبوت المؤثر ولا يعين المؤثر ويكون انتقالا الى قياس العلة الثاني لو صح الوضوء بغير نية لصح التيمم ويثبت
بالطرد كما تقدم ويقرر بانتفاء احد الاثرين فينتفي الاخر للزوم انتفاء المؤثر الثالث ما يكون مباحا لا يكون حراما
الرابع ما لا يكون جائزا يكون حراما ويقرران بثبوت التنافي بينهما او بين لوازمهما ش الاول من اقسام
الاستدلال وهو على اربعة اقسام لان المتلازمين اما ان يكونا ثبوتين او نفيين او الاول ثبوت والاخر نفيا
والاول نفي والاخر ثبوت والمتلازمان ان كانا طردا وعكسا اي ان كان التلازم بينهما من الجانبين كالجسم
والتاليف فان وجود كل منهما يستلزم وجود الاخر جرى فيهما اي في المتلازمين الاولان اي التلازم بين ثبوتين والتلازم
بين نفيين طردا وعكسا ان يلزم من وجود كل واحد من الجسم والتاليف وجود الاخر ويلزم نفي كل واحد منهما نفي الاخر وان
كان المتلازمان طردا فقط اي يلزم من وجود الاول وجود الثاني من غير عكس كالجسم والحدوث فان وجود الجسم يستلزم
الحدوث من غير عكس جرى فيهما التلازم بين ثبوتين طردا فقط اي يلزم من وجود الجسم وجود الحدوث من غير عكس والتلازم
بين نفيين عكسا فقط اي يلزم من نفي الحدوث نفي الجسم من غير عكس واما المتنافيان طردا وعكسا اي بينهما منافاة وجودا
وعدما وهي المنفصلة الحقيقية كالحدوث ووجوب البقاء فانه بينهما منافاة وجودا وعدما جرى فيهما الاخيران
اي التلازم بين ثبوت ونفي والتلازم بين نفي وثبوت طردا وعكسا اي يلزم من ثبوت كل منهما نفي الاخر ومن نفي كل منهما ثبوت
الاخر وان كان المتنافيان متنافيين اثباتا فقط اي يكون بينهما منع الجمع كالتاليف والقدم فانه بينهما منافاة وجودا لا
عدما جرى فيهما الثالث اي التلازم بين ثبوت ونفي طردا وعكسا اي ثبوت كل من التاليف والقدم يلزمه نفي الاخر
وان كان المتنافيان متنافيين نفيا فقط اي يكون بينهما منع الخلو كالاساس والخلل فانه بينهما منافاة عدما لا وجودا
جرى فيهما الرابع اي التلازم بين نفي وثبوت طردا وعكسا اي يلزم من نفي كل منهما ثبوت الاخر ثم ذكر المصنف امثلة
الاقسام الاربعة من التلازم في الاحكام مثال الاول اي التلازم بين ثبوتين من صح طلاقه صح ظهاره ويثبت التلازم

بينهما بالطرد اي بان يسلم صحة الطلاق صحة الظهار ويقوي التلازم بينهما بالعكس فان العكس وان لم يكن دليلا
على استقلال الاستقلال الا ان يكون مقويا للدليل ويقرر التلازم بان الصحتين اثران لمؤثر واحد فيلزم من ثبوت احد
الامرين ثبوت الاخر لان ثبوت المؤثر لازم لثبوت احدهما وثبوت الاخر لازم من ثبوت مؤثره ويقرر ايضا ثبوت المؤثر
بان يقال المؤثر في صحة الطلاق ثابت فيثبت صحة الظهار لانه اثره ولا يعين المؤثر والا لكان انتقالا من الاستدلال
الى قياس العلة وهو ليس باستدلال بالاتفاق ومثال الثاني اي التلازم بين نفيين لو صح الوضوء بغير نية لصح التيمم ويثبت
هذا التلازم بالطرد ويقوى بالعكس كما تقدم ويقرر ايضا بانتفاء احد الاثرين فينتفي الاخر للزوم انتفاء المؤثر فانه يلزم من انتفاء احد
الاثرين انتفاء المؤثر ويلزم من انتفاء المؤثر انتفاء الاثر الاخر مثال الثالث اي التلازم بين ثبوت ونفي ما يكون مباحا لا يكون
حراما مثال الرابع اي التلازم بين نفي وثبوت ما لا يكون جائزا يكون حراما ويقرر الثالث والرابع بثبوت التنافي بين الحرام
او المباح او بثبوت التنافي بين لوازمهما فان التنافي بين اللوازم يستلزم التنافي بين الملزومات ص ويرد على
الجميع منعهما او منع احدهما ويرد من الاسولة ما عدا اسولة نفس الوصف الجامع ويختص بسوال مثل قولهم في قصاص الايدي
باليد احد موجبي الاصل وهو النفس فيجب بدليل الموجب الثاني وهو الدية فيقرر بان الدية احد الموجبين فيستلزم الاخر لان العلة
ان كانت واحدة فواضح وان كانت متعددة فلان الاكثر دليل تلازم العلل فيعترض بجواز ان يكون في الفرع باخرى لا تقتضي
الاخر وترجيحه باتساع المدارك فلا يلزم الاخر وجوابه ان الاصل عدم اخرى ويرجحه باولوية الاتحاد لما فيه من العكس
فان قال الاصل عدم علة الاصل في الفرع قال والمتعدية اولى ش ويرد على جميع الاقسام التلازم منع
المقدمتين الشرطية والاستثنائية او منع احدى المقدمتين اما الشرطية او الاستثنائية ويرد ايضا على جميع اقسام التلازم
الاسولة التي ذكرناها في القياس الا الاسولة الواردة على نفس الوصف الجامع فانها لا ترد في التلازم لان الوصف الجامع لا يعين
في التلازم وما لا يعين لا يرد عليه شيء ويختص التلازم بسوال اخر غير ما ذكر في القياس مثل ما اذا كان الحكم في الاصل والفرع
احد موجبي علة الاصل مثل قولهم في قصاص الايدي باليد الواحدة اي في قطع الجماعة باليد الواحدة احد موجبي علة الاصل وهي وجوب
النفس فيجب القصاص على الجميع في الفرع بدليل وجود الموجب الثاني وهو الدية على الجميع في الفرع ويقرر وجوب القصاص
على الجميع في الفرع بان الدية على الجميع احد موجبي العلة فيستلزم الموجب الاخر وهو وجوب القصاص على الجميع لان علة الموجبين
في الاصل ان كانت واحدة فواضح وجود وجوب القصاص على الجميع في الفرع اذ يلزم من احد موجبي العلة في الفرع وهو الدية على الجميع
وجود العلة في الفرع ومن وجود العلة في الفرع وجود الموجب الاخر فيه وهو وجوب القصاص على الجميع وان كانت العلة متعددة
فلان الاكثر اعني وجوب الدية على الجميع ووجوب القصاص عليهم في الاصل دليل تلازم علتيهما وعلى هذا يلزم من وجود الدية على
الجميع في الفرع وجود علتها فيه ومن وجود علتها في الفرع وجود علة الاخر فيه لتلازم العلتين ومن وجود علة الاخر فيه وجود
الاخر اعني وجوب القصاص على الجميع في الفرع فيعترض المعترض بانه يجوز ان يكون وجوب الدية على الجميع في الفرع لعلة اخرى غير
العلة في الاصل وتلك العلة لا تقتضي الاخر اعني وجوب القصاص على الجميع في الفرع لانه يجوز ان تكون علة الاصل تقتضي تلازم
الدية على الجميع ووجوب القصاص عليهم وعلة الفرع التي هي غير علة الاصل لا تقتضي تلازمهما ويرجح المعترض هذا السوال
باتساع المدارك فان وجوب الدية على الجميع في الفرع بعلة اخرى توجب التعدد في مدارك علم الاصل والفرع واذا كان كذلك
لا يلزم من وجوب الدية على الجميع في الفرع وجوب الاخر اعني وجوب القصاص عليهم وجواب هذا السوال ان علة وجوب
الدية على الجميع في الفرع هي علة وجوبها في الاصل لا علة اخرى لان الاصل عدم علة اخرى ويرجح المستدل هذا الجواب بان
اتحاد العلة اولى من تعددها لما في اتحاد العلة من الطرد والعكس بخلاف تعدد العلة فانه لا يوجب العكس والتعليل بالعلة المطردة
المنعكسة متفق عليه بخلاف غير المنعكسة فان اتحاد العلة اولى وان قال المعترض فيه ان الاصل عدم علة اخرى في الفرع
فالاصل عدم علة الاصل في الفرع وليس العمل باحد الاصلين اولى من الاخر قال المستدل العمل بالاصل الذي ذكرناه اولى لان
الاصل الذي ذكرنا يوجب ان يكون علة الاصل متعدية والاصل الذي ذكره يوجب ان تكون علة الاصل قاصرة والعلة
المتعدية اولى من القاصرة لان القاصرة اختلف في صحة التعليل بها ص الاستصحاب الاكثر كالمزني
والصيرفي والغزالي على صحته والاكثر من الحنفية على بطلانه ... اصلية او حكما شرعيا مثل قول الشافعية في الخارج
على انه قبله متطهر والاصل البقاء حتى يثبت معارض والاصل عدمه

لنا ان ما تحقق ولم يظن معارض يستلزم ظن البقاء وايضا لو لم يكن الظن حاصلا لكان الشك في بقاء التحريم او الجواز
وهو باطل وقد استعمل الاصوليون ش القسم الثاني من الاستدلال الاستصحاب وهو الحكم بثبوت
الشيء في الزمان الثاني بناء على ثبوته في الزمان الاول وقد اتفق اهل المذهب كالمزني والصيرفي والغزالي على صحة
الاحتجاج به واتفق اكثر الحنفية على بطلان الاحتجاج به سواء كان الاستصحاب بقاء اصليا وهو استصحاب بقاء النفي
الاصلي او حكما شرعيا مثل قول الشافعية في الخارج من غير السبيلين الاجماع منعقد على ان المحكوم عليه بالطهارة قبل خروج
الخارج متطهر والاصل البقاء على الطهارة حتى يثبت معارض لها والاصل عدم المعارض واحتج المصنف على كون الاستصحاب
حجة بوجهين الاول ان ما تحقق ولم يظن معارض له يستلزم ظن بقائه فيكون الاستصحاب مفيدا للظن ببقاء الشيء والعمل بالظن
واجب الثاني انه لو لم يكن الظن حاصلا ببقاء ما تحقق ولم يظن له معارض لكان الشك في الزوجية ابتداء كالشك في بقاء
الزوجية في التحريم والجواز والتالي باطل اما الملازمة فلانه لا فرق بينهما واما بطلان التالي فلان المعروف
في التحريم ... ثابت بالاجماع فان من شك في الزوجية ابتداء حرام عليه الاول بخلاف الثاني فانه جائز وان علموا بالتحريم الاول
لان التحريم ثابت قبل السبب والاصل بقاء الشيء على ما كان عليه وبالجواز في الثاني لان الجواز ثابت قبل الشك والاصل بقاء الشيء
على ما كان عليه والى هذا اشار بقوله وقد استعمل الاصوليون اي في الزوجية ابتداء وفي بقاء الزوجية فان الاصل في الزوجية
ابتداء التحريم وفي بقاء الزوجية بقاء الجواز ص قالوا الحكم بالطهارة ونحوها حكم شرعي والدليل نص او اجماع او قياس
واجيب بان الحكم البقاء ويكفي فيه ذلك ولو سلم فالدليل الاستصحاب قالوا لو كان الاصل البقاء لكانت بينة النفي اولى
وهو باطل بالاجماع واجيب بان المثبت يبعد غلطه فيحصل الظن قالوا لا ظن مع جواز الاقيسة قلت الفرض بعد بحث
العالم ش احتج الحنفية على ان الاستصحاب ليس بحجة بثلاثة وجوه الاول الحكم بالطهارة ونحوها من الاحكام
الشرعية ودليل الحكم الشرعي نص او اجماع او قياس لا يكون واحد منها لا يكون دليلا للحكم الشرعي والاستصحاب ليس بواحد
منها فلا يكون دليلا لحكم شرعي اجاب بان الحكم الثابت بالاستصحاب البقاء والبقاء لا يكون حكما شرعيا فلا يحتاج الى
دليل شرعي ولو سلم ان البقاء حكم شرعي فالاستصحاب حكم دليل شرعي لما سبق من افادته الظن وما يفيد الظن يكون دليلا شرعيا
الثاني انه لو كان الاصل بقاء الشيء على ما كان لكانت بينة النفي اولى من بينة الاثبات والتالي باطل بالاجماع بيان الملازمة
ان بينة النفي مؤيدة بهذا الاصل اجاب بان بينة الاثبات انما كانت اولى من بينة النفي لان المثبت يبعد غلطه
لاطلاعه على سبب حدوث الثبوت فيحصل الظن بخلاف النفي فانه يكثر فيه الغلط لامكان حدوث امر رافع للنفي في عينه
الثالث لا يحصل الظن ببقاء الشيء على ما كان مع جواز الاقيسة فانه يجوز ان يقع قياس يقتضي حكما كان واجاب
بان الغرض ان الاستصحاب انما يفيد الظن بعد بحث العالم عن الاقيسة وعدم وجدان ما يعارض الاصل ص
مسئلة المختار انه صلوات الله عليه قبل البعث متعبد بشرع قيل نوح وقيل ابراهيم وقيل موسى وقيل عيسى عليهم
الصلاة والسلام وقيل ما ثبت انه شرع ومنهم من منع ووقف الغزالي لنا الاحاديث متظافرة كان يصلي ويطوف
ش القسم الثالث من الاستدلال شرع من قبلنا اختلف العلماء في ان الرسول عليه السلام قبل البعثة هل
هو متعبد بشرع ام لا والمختار عند المصنف انه متعبد بشرع ومن الاصوليين من منع تعبده بشرع ووقف الغزالي ... ووقع
تعبد الرسول بشرع ثم اختلف المثبتون فقال بعضهم ذلك الشرع شرع نوح وقال بعضهم شرع ابراهيم وقال بعضهم شرع موسى
وقال بعضهم شرع عيسى صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين وقال بعضهم ما ثبت انه شرع واحتج المصنف على انه
عليه السلام قبل البعثة متعبد بان الاحاديث متظافرة اي متوافقة على انه عليه السلام كان يتعبد كان يأتي
غار حراء ويتحنث فيه اي يتعبد وكان يصلي وكان يطوف بالبيت وهذه امور لا يرشد اليها العقل فلا تصير اليها الا من الشرع
ص واستدل بان من قبله لجميع المكلفين واجيب بالمنع ش واستدل على ان الرسول عليه السلام قبل البعثة
متعبد بشرع بان شرع من قبل الرسول من الانبياء كان شرعا لجميع المكلفين والرسول عليه السلام من احد المكلفين فيكون متعبدا بذلك
الشرع اجاب بالمنع فانا لا نسلم ان شرع من قبله عام لجميع المكلفين فانه لم يثبت ان دعوة من قبله تعم جميع المكلفين ولئن
سلم ان شرع من قبله عام لجميع المكلفين فيجوز اندراس الشرائع المتقدمة بوجود النبي ص قالوا لو كان لقضت العادة
بالمخالطة او لزمه قلت التواتر لا يحتاج وغيره لا يفيد وقد يمتنع المخالطة لموانع فيحمل عليها جمعا بين الادلة ش
المانعون قالوا لو كان الرسول عليه السلام قبل البعثة متعبدا بشرع لقضت العادة بمخالطة الرسول عليه السلام
مع اهل ذلك الشرع او لزمته المخالطة ليبحث عن اوضاع ذلك الشرع اجاب بان ما تواتر من ذلك الشرع غني عن
المخالطة وغير المتواتر لا يفيد لانه لا يجب العمل به وايضا قد يمتنع المخالطة لموانع فيحمل عدم المخالطة على الموانع جمعا

الدليل اعني الدليل الدال على تعبده بشرع والعادة القاضية بالمخالطة ص مسئلة المختار انه عليه
السلام بعد البعث متعبد بما لم ينسخ لنا ما تقدم والاصل بقاؤه وايضا الاتفاق على الاستدلال بقوله
النفس بالنفس وايضا ثبت انه قال صلوات الله عليه من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها وتلا واقم الصلاة
لذكري وهي لموسى عليه السلام وسياقه يدل على الاستدلال به ش اختلفوا في ان الرسول عليه السلام بعد
البعثة هل هو متعبد بشرع من قبله ام لا والمختار عند المصنف انه عليه السلام بعد البعثة متعبد بشرع من قبله فيما
لم ينسخ من الاحكام الباقية في شريعته واحتج عليه بثلاثة وجوه الاول ما تقدم من ان النبي عليه السلام قبل البعثة
متعبد بشرع من قبله والاصل بقاء تعبده على ما كان ما لم يظهر معارض له الثاني ان الاجماع منعقد على صحة الاستدلال
بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس وهو من احكام التوراة ولولا التعبد بعد البعثة بشرع من قبله لما صح هذا
الاستدلال الثالث انه قال صلوات الله عليه من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها وتلا قوله تعالى واقم
الصلاة لذكري وهذه الاية خطاب لموسى عليه السلام وسياق كلام النبي عليه السلام من تلاوته ما اوجب على موسى بعد
ايجابه مثله على الامة يدل على الاستدلال بالاية ولولا التعبد بعد البعثة بشرع من قبله لما قرأها الرسول بنحو الاستدلال به
ص قالوا لم يذكر في حديث معاذ وصوبه واجيب بانه تركه اما لان الكتاب يشمله او لقلته جمعا بين الادلة قالوا
لو كان لوجب تعلمها والبحث عنها قلنا المعتبر المتواتر فلا يحتاج قالوا الاجماع على ان شريعته ناسخة قلنا لما خالفها والا وجب
نسخ وجوب الايمان وتحريم الكفر ش المانعون من جواز تعبد الرسول عليه السلام بعد البعثة بشرع من قبله
احتجوا بثلاثة وجوه الاول ان معاذا لم يذكر في حديثه شيئا من كتب الاولين وسننهم عند ذكره مدارك الاحكام وصوبه
الرسول عليه السلام فلو كان شرع من قبلنا مدركا للاحكام لوجب على الرسول عليه السلام انكار معاذ حين تركه اجاب
بان معاذا انما تركه لان الكتاب يشمله لانه يطلق على القرآن ويطلق ايضا على التوراة والانجيل او لان مدرك
الاحكام من كتب المتقدمين قليل وانما حملنا على هذا جمعا بين الادلة اي بين حديث معاذ وادلة التعبد الثاني انه عليه السلام
لو كان بعد البعثة متعبدا بشريعة من قبله لوجب علينا تعلمها والبحث عنها كما وجب تعلم القرآن والاخبار والبحث عنها
ولم يجب تعلمها والبحث عنها فدل على انه لم يكن متعبدا به اجاب بان المعتبر منها المتواتر وهو لا يحتاج الى التعلم والبحث
لانه معلوم للرسول عليه السلام وللصحابة الثالث ان الاجماع منعقد على ان شريعته عليه السلام ناسخة لما تقدم من
الشرائع فلا يكون متعبدا بها لان المنسوخ لا يتعبد به اجاب بان شريعته ناسخة لما خالفها لا لجميعها لانها لو كانت
ناسخة لجميعها لوجب نسخ وجوب الايمان وتحريم الكفر لانه من الشرائع السالفة ص مسئلة مذهب الصحابي ليس بحجة على صحابي
اتفاقا والمختار ولا على غيرهم وللشافعي ولاحمد قولان انه حجة مقدمة على القياس وقال قوم ان خالف القياس وقيل
الحجة قول ابي بكر وعمر رضي الله عنهما لنا لا دليل عليه فوجب تركه وايضا لو كان حجة على غيرهم لكان قول الاعلم الافضل حجة على
غيره اذ لا يقدر فيهم اكثر ش لما فرغ من الاستصحاب شرع في الادلة المختلف فيها التي لا يكون حجة
عند المصنف فمنها مذهب الصحابي وهو ليس بحجة على صحابي آخر اتفاقا والمختار انه لا يكون حجة على غير الصحابة ايضا وللشافعي
ولاحمد قولان احدهما ان مذهب الصحابي حجة مقدمة على القياس وثانيهما انه ليس بحجة وقال قوم مذهب الصحابي ان خالف
القياس يكون حجة والا فلا وقيل الحجة قول ابي بكر وعمر واحتج المصنف على ان قول الصحابي ليس بحجة مطلقا بوجهين احدهما
ان لا دليل على كون مذهب الصحابي حجة فوجب تركه لان ما لا دليل عليه يجب تركه الدليل الثاني ان قول الصحابي لو كان حجة على
غير الصحابة لكان قول الاعلم الافضل حجة على غيره صحابيا كان او غيره والتالي باطل اما الملازمة فلان قول الصحابي لو كان
حجة على غيرهم لكان لكون الصحابي اعلم وافضل من غيره لمشاهدته التنزيل وسماعه التأويل ووقوفه على احوال الرسول
لا لكون الصحابي به اكثر من غيرهم اذ لا يقدر فيهم الاكثر واذا كان قول الصحابي حجة لكونه اعلم وافضل يكون قول الاعلم
والافضل حجة على غيره واما بطلان التالي فبالاتفاق ص واستدل لو كان حجة لوجب التقليد مع امكان الاجتهاد
واجيب اذا كان حجة فلا تقليد ش واستدل على ان مذهب الصحابي ليس بحجة على غيرهم بوجهين الاول
لو كان حجة لتناقضت الحجج والتالي باطل قطعا بيان الملازمة ان الصحابة قد خالف بعضهم بعضا وليس قول بعضهم اولى من
قول البعض الآخر حتى يكون احدهما حجة والآخر ليس بحجة فيلزم التناقض اجاب بمنع الملازمة فان المطلق قد يرجح احد القولين
على الآخر اذا امكن الترجيح فالوقف او التخيير كما في غيره من الادلة المتعارضة واستدل ايضا لو كان قول الصحابي حجة على
غيرهم لوجب التقليد مع امكان الاجتهاد والنظر والتالي باطل

بالاتفاق بان الملازمة ان قول الصحابي اذا كان حجة على غيره وجب على المجتهد العامل به فيلزم التقليد مع امكان الاجتهاد
اجاب بان قول الصحابي اذا كان حجة لا يكون عمل المجتهد به تقليدا لان التقليد هو العمل بقول الغير بلا دليل واذا كان
قول الصحابي لا يكون حجة لا يكون العمل به بلا دليل ص قالوا اصحابي كالنجوم اقتدوا باللذين من بعدي واجيب حجة ق
بان المراد المقلدون لان خطابه للصحابة قالوا ولي عبد الرحمن عليا رضي الله عنه بشرط الاقتدا بالشيخين فلم يقبل
وولي عثمان فقبل ولم ينكر فدل على انه اجماع قلت المراد متابعتهما في السيرة والسياسة والا وجب على الصحابي
التقليد قالوا اذا خالف القياس فلابد من حجة نقلية واجيب بان ذلك يلزم الصحابي وكذا التابعي مع غيره ش
القائلون بان قول الصحابي حجة على غيرهم احتجوا بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم فلو لم يكن قولهم حجة لم يكن
الاقتدا بهم اهتدا والقائلون بان قول ابي بكر وعمر حجة احتجوا بقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر اجاب
عنهما بان المراد بالمامورين المقلدون لان خطاب الرسول عليه السلام للصحابة ولا يجوز للصحابي المجتهد متابعة غيره بالاتفاق
احتج اخر على ان قول ابي بكر وعمر حجة انه ولي عبد الرحمن عليا رضي الله عنهما بشرط الاقتدا بالشيخين ولم يقبل علي وولي عثمان
رضي الله عنه فقبل ولم ينكر عليه احد من الصحابة فدل ذلك على انه اجماع على جواز الاقتدا بهما اجاب بان المراد من الاقتدا
بهما متابعتهما في السيرة والسياسة لا متابعتهما في المسائل الاجتهادية والا وجب على الصحابي متابعة غيره من الصحابة وتقليد
مذهبه وهو خلاف الاجماع القائلون بان قول الصحابي اذا كان مخالفا للقياس يكون حجة قالوا قول الصحابي اذا
خالف القياس فلابد من حجة نقلية والا لكان الصحابي قائلا بالقول بلا دليل وهو محرم والصحابي منزه عنه واذا كان قوله
عن دليل نقلي يكون حجة اجاب بان ما ذكرتم يلزم الصحابي ايضا اي يلزم منه ان يكون قول الصحابي حجة على الصحابي
ايضا ويجري ايضا هذا الدليل في التابعي مع غيره فانه يلزم منه ان يكون قول التابعي ايضا حجة على غيره ص
الاستحسان قال به الحنفية والحنابلة وانكره غيرهم حتى قال الشافعي من استحسن فقد شرع ولا يتحقق استحسان
مختلف فيه فقيل دليل ينقدح في نفس المجتهد تعسر عبارته قلنا ان شك فيه فمردود وان تحقق فمعمول به اتفاقا وقيل هو
العدول عن قياس الى قياس اقوى ولا نزاع فيه وقيل تخصيص قياس باقوى منه ولا نزاع فيه وقيل العدول الى خلاف
النظير لدليل اقوى ولا نزاع فيه وقيل العدول عن حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس كدخول الحمام وشرب الماء من السقا
قلنا مستنده جريانه في زمانه او زمانهم مع علمهم من غير انكار او غير ذلك والا فهو مردود فان تحقق استحسان مختلف
فيه قلنا لا دليل يدل عليه فوجب تركه قالوا واتبعوا احسن قلنا الاظهر والاولى وما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن
يعني الاجماع والا لزم العوام ش الاستحسان ما ظن انه دليل وليس كذلك قال الحنفية والحنابلة الاستحسان
حجة وانكره غيرهم حتى قال الشافعي من استحسن فقد شرع اي فقد وضع شرعا جديدا ولا يتحقق استحسان مختلف فيه لان
الاستحسان الواقع في الكلام لا نزاع فيه لانه لا كلام في صحة اطلاق لفظ الاستحسان على الواجب بعض الصور
لقوله تعالى وامر قومك ياخذوا باحسنها وعلى المندوب لقول الشافعي استحسن ثلثين من نجوم الكتابة واما
الاستحسان الغير الواقع في الكلام فقيل في تعريفه انه دليل ينقدح في نفس المجتهد تعسر عبارته عنه قلنا ان شك
المجتهد في كونه دليلا فمردود بالاتفاق وان تحقق كونه دليلا فلابد من العمل به اتفاقا فلا يتحقق خلاف وقيل في تعريف
الاستحسان هو العدول عن قياس الى قياس اقوى ولا نزاع فيه ايضا لانه يجب على من كان القياس عنده حجة
وقيل هو تخصيص قياس بدليل اقوى منه ولا نزاع فيه ايضا وقيل العدول الى خلاف النظير لدليل اقوى منه اي
هو العدول في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظائرها لدليل هو اقوى ولا نزاع فيه ايضا وقيل هو العدول عن حكم الدليل الى
العادة لمصلحة الناس كدخول الحمام من غير تقدير اجرة للحمامي ومن غير تقدير مدة السكون وكشرب الماء من السقا من غير تقدير
اجرته قلنا مستند هذا ليس هو العدول عن حكم الدليل الى العادة لمصلحة بل مستنده جريانه في زمان النبي عليه السلام
او في زمان الصحابة مع علمهم من غير انكار او الاجماع وان لم يجر في زمانه او زمانهم او جرى ولم يكونوا عالمين به او كانوا
عالمين به وانكروا عليه فهو مردود فقد تبين ان الاستحسان في الصور التي ذكرناها لا نزاع فيه فان تحقق استحسان
مختلف فيه من غير هذه الصور قلنا لا دليل يدل على كونه حجة فوجب تركه والقائلون بجواز الاستحسان احتجوا
بقوله تعالى واتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم فانه امر باتباع الاحسن والامر للوجوب اجاب بان المراد بالاحسن
الاظهر والاولى وقوله عليه السلام ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن المراد منه ما اجمع عليه والا لزم
ان يكون ما راه العوام حسنا فهو حجة وليس كذلك بالاتفاق ص المصالح المرسلة تقدمت لنا لا دليل

فوجب الرد قطعا قالوا لو لم يعتبر لادى الى خلو وقائع قلنا بعد تسليم انها لا تخلو العمومات والاقيسة
تاخذها ش المصالح المرسلة ما ظن انه دليل وليس كذلك والمصالح المرسلة هي حكم لا تشهد لها اصل
من الشرع اعتبارا والغاء واحتج على انها ليست حجة بانه لا دليل يدل على وجود العمل به فوجب تركه القائلون
بانها حجة قالوا لو لم يعتبر المصالح المرسلة لادى الى خلو وقائع عن الاحكام اجاب اولا بانا لا نسلم عدم
جواز خلو الوقائع عن الاحكام وبتقدير التسليم فالعمومات من الكتاب والسنة والاقيسة تفي باحكام تلك
الوقائع وهذا هو المراد من قوله العمومات والاقيسة تاخذها ص الاجتهاد في الاصطلاح استفراغ
الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي والفقيه تقدم وقد علم المجتهد والمجتهد فيه ش لما فرغ من الادلة
السمعية شرع في الاجتهاد وهو في اللغة بذل الوسع في تحصيل ما فيه مشقة ولذلك يقال اجتهد في حمل الحجر ولا
يقال اجتهد في حمل الخردلة وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي والفقيه قد عرف
فيما تقدم من تعريف الفقه ويعرف المجتهد والمجتهد فيه ههنا من تعريف الاجتهاد والاستفراغ قد يكون
من الفقيه وقد يكون من غيره فقيد الفقيه يخرج استفراغ غير الفقيه واستفراغ الفقيه قد يتعلق بالوسع
وقد يتعلق بغير الوسع من احوال النفس وغيرها فقيد الوسع يخرج استفراغ الفقيه غير الوسع واستفراغ
الفقيه الوسع قد يكون لتحصيل ظن وقد يكون لتحصيل علم وغيره فقوله لتحصيل ظن يخرج استفراغ الفقيه
الوسع لتحصيل علم كما في الاحكام العقلية والحسية وقولهم بحكم شرعي احتراز عن استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل
ظن بحكم عقلي او حسي قيل يرد على طرد هذا التعريف استفراغ المتكلم الوسع لتحصيل ظن بتوحيده اذا كان
فقيها وكذا استفراغ الاصولي في ان الكتاب مثلا حجة اذا كان فقيها واستفراغ الفقيه في بعض الاحكام دون
بعض ان قلنا الاجتهاد لا يتجزى ويرد ايضا على عكسه اجتهاد الرسول عليه السلام فانه غير فقيه
لما عرفت في تعريف الفقه وخروج اجتهاد من لم يكن مجتهدا في الجميع ان قلنا بتجزي الاجتهاد لانه لا يكون فقيها على
ذلك التقدير ويمكن ان يجاب عن الطرد بان استفراغ المتكلم في توحيده والاصولي في ان الكتاب حجة ليس لتحصيل
ظن بحكم شرعي لان المراد بالحكم الشرعي خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير والتوحيد وكون
الكتاب حجة ليس كذلك وعلى تقدير عدم التجزي لا يلزم ان لا يكون استفراغ الفقيه في بعض الاحكام دون بعض
اجتهادا لان عدم تجزي الاجتهاد من شرط صحة الاجتهاد لا داخل في ماهيته وهذا التعريف لماهية الاجتهاد
وعن العكس بانا لا نسلم خروج اجتهاد من لم يكن مجتهدا في الجميع ان قلنا بتجزي الاجتهاد قوله لانه لا يكون فقيها على
ذلك التقدير قلنا لا نسلم فان العارف ببعض الاحكام فقيه واما عدم الانعكاس بخروج اجتهاد الرسول فوارد
ص مسئلة اختلف في تجزي الاجتهاد المثبت لو لم يتجز لعلم الجميع وسئل مالك عن اربعين مسئلة فقال
في ست وثلاثين منها لا ادري واجيب بتعارض الادلة وبالعجز في الحال قالوا اذا اطلع على امارات
مسئلة فهو وغيره سواء واجيب بانه قد يكون ما لم يعلمه متعلقا ش اختلف الاصوليون
في انه هل يتجزى الاجتهاد ام لا والمراد بتجزي الاجتهاد التمكن من استخراج بعض الاحكام دون بعض كالفرائض اذا تمكن من
استخراج الاحكام في الفرائض ولم يتمكن من استخراج الاحكام في غير الفرائض فمنهم من قال بتجزي الاجتهاد ومنهم من منع
والمثبت لتجزي الاجتهاد احتج بوجهين الاول لو لم يتجز الاجتهاد لعلم المجتهد جميع الاحكام لوجوب تمكنه
من استخراج جميع الاحكام والتالي باطل فان مالكا رضي الله عنه مع علو شانه في الاجتهاد لم يعلم الجميع لانه سئل
عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلاثين منها لا ادري اجاب بان مالكا انما لم يجب عن تلك المسائل لتعارض الادلة
عنده لا لعدم تمكنه في الجميع وبانه انما لم يجب عنها بسبب عجزه في الحال عن المبالغة في استفراغ الوسع من اكل او سبب مانع وقول مالك رحمه الله تعالى
ولا يلزم من تمكنه من استخراج ما سئل عنه واي حاصل من عدم تجزي الاجتهاد يستلزم تمكنه من العلم بالجميع
لا ادري لا يوجب عدم حصول العلم بالجميع الثاني اذا اطلع المستفرغ على امارات مسئلة فهو وغيره اي المجتهد المطلق
سواء في تلك المسئلة فكما ان المجتهد المطلق يتمكن من استخراج حكم تلك المسئلة فكذلك المستفرغ ايضا اجاب بانا لا نسلم انه والمجتهد
المطلق سواء في تلك المسئلة فانه قد يكون ما لم يعلمه متعلقا
بتلك المسئلة فلا يتمكن

هو من استخراج حكم تلك المسئلة لتعلق ما لم يعلمه بتلك المسئلة بخلاف المجتهد المطلق فانه يحتمل لعلمه ما تعلق
بتلك المسئلة ولقائل ان يقول اذا كان لما لم يعلم تعلق بالمسئلة لم يكن عارفا بجميع امارات تلك المسئلة وهو
خلاف المفروض ص الثاني لان ما يقدر جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض واجيب الفرض حصول
الجميع في ظنه عن مجتهد او بعد تحرير الائمة للامارات ش الثاني لتحرير القياس الاجتهاد واحتج
بان كل ما تقدر جهله يجوز ان يتعلق بالحكم المفروض فلا يكون متمكنا من الاجتهاد بالحكم المفروض اجاب
بان الفرض حصول جميع امارات تلك المسئلة في ظن الفقيه عن مجتهد بان يطلع على جميع ما يتعلق بتلك المسئلة وبانه
بعد تحرير الائمة الامارات وحصر كل نوع من الامارات بعض المسائل عرف الفقيه ان ما عداها لم يكن
له تعلق بتلك المسئلة ص مسئلة المختار انه عليه السلام كان متعبدا بالاجتهاد لنا مثل عفا الله
عنك لم اذنت لهم ولو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي ولا يستقيم ذلك فيما كان بالوحي و
استدل ابو يوسف بقوله تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله وقرره الفارسي واستدل بانه اكثر ثوابا للمشقة
فيه فكان اولى واجيب بان سقوطه لدرجة اعلى ش اختلفوا في ان الرسول عليه السلام هل هو
متعبد بالاجتهاد ام لا والمختار عند المصنف انه كان متعبدا بالاجتهاد واحتج بقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت
لهم وبقوله عليه السلام ولو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي اما وجه التمسك بالاية فانه عاتب
الرسول على الاذن فلو كان الاذن بالوحي لما عاتبه واذا لم يكن بالوحي تعين ان يكون عن اجتهاد لان الرسول عليه
السلام لا يحكم عن تشهي النفس لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى فلو لم يكن متعبدا بالاجتهاد لم يحكم به واما التمسك
بالحديث فلان سوق الهدي الصادر من الرسول عليه السلام لا يجوز ان يكون بالوحي لانه لا يجوز للرسول عليه السلام ان يبدل
الوحي من تلقاء نفسه واذا لم يكن بالوحي يتعين ان يكون بالاجتهاد ثم تقرير الاية واستدل ابو يوسف على ان الرسول
عليه السلام كان متعبدا بالاجتهاد بقوله تعالى انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اراك الله ووجه
الاستدلال به كما قرره ابو علي الفارسي ان الاراءة اما من الراي فهو الاجتهاد او من الروية التي بمعنى الابصار او بمعنى الاراءة
العلم لا جائز ان تكون من الروية بمعنى الابصار لان المراد بما في قوله تعالى بما اراك الله هو الاحكام وهي لا تكون مبصرة ولا
جائز ان يكون من الروية بمعنى العلم والا لوجب ذكر المفعول الثالث لوجوب ذكر المفعول الثاني وهو الضمير الراجع الى الموصول
وهو حكم الملفوظ فتعين ان يكون بمعنى الراي والجواب ان ما مصدرية لا موصولة وقد حذف المفعولان
وهو جائز وايضا على تقدير ان يكون ما موصولة جاز حذف المفعول الثالث عند حذف الثاني واستدل ايضا بان
العمل بالاجتهاد اكثر ثوابا لانه اشق من العمل بالنص وما هو اشق اكثر ثوابا لقوله عليه السلام افضل العبادات
احمزها اي اشقها وما هو اكثر ثوابا كان اولى اجاب بان درجة الوحي اعلى من درجة الاجتهاد لانه لم يتطرق
اليه الخطا فسقط الاجتهاد لان جاصوا على درجة اولى ص قالوا وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي
يوحى واجيب بان الظاهر رد قولهم افترى ولو سلم فاذا تعبد بالاجتهاد بالوحي لم ينطق الا عن وحي قالوا
لو كان لجاز مخالفته لانها من احكام الاجتهاد واجيب بالمنع لان الاجماع عن اجتهاد قالوا لو كان لما تاخر في جواب
قلنا لجواز الوحي او لاستفراغ الوسع قالوا القادر على اليقين يحرم عليه الظن قلنا لا يعلم الا بعد الوحي فكان كالحكم
بالشهادة ش المانعون من تعبد الرسول عليه السلام بالاجتهاد احتجوا باربعة وجوه الاول قوله تعالى
وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فان الاية اقتضت ان يكون الحكم الصادر عن الرسول عليه السلام بالوحي
والاجتهاد ليس بوحي فلا يجوز ان يصدر عن الرسول الحكم بالاجتهاد اجاب بان قرينة الكلام تشعر بان المراد من
الاية رد قول الكفار افترى على الله كذبا فيكون المعنى ان ما ينطق به قرانا فهو من الوحي لا ان كل ما صدر عنه من الوحي
ولئن سلم ان كل ما صدر منه بالوحي فلا نسلم ان الحكم اذا ثبت بالاجتهاد لا يكون من الوحي فانه اذا تعبد الرسول عليه السلام
بالاجتهاد بالوحي لم ينطق الا عن وحي الثاني ان الرسول لو كان متعبدا بالاجتهاد لجاز مخالفته في الحكم الثابت بالاجتهاد
لان الحكم الثابت بالاجتهاد من خواصه جواز المخالفة والتالي باطل اجاب بالمنع فان الحكم الثابت بالاجتهاد يجوز مخالفته
دون الاجماع الحكم الثابت

بالاجماع الذي يكون سنده اجتهادا ولا يجوز مخالفته الثالث لو كان الرسول عليه السلام متعبدا
بالاجتهاد لما تاخر في الجواب والتالي باطل لانه قد توقف في احكام الوقايع كثيرا وانتظر الوحي اجاب
بانه انما توقف لجواز الوحي وانتظار النص فان الاجتهاد انما يجوز اذا لم يكن نص يتعلق به الحكم او بانه انما توقف
لاستفراغ الوسع في الاجتهاد الرابع انه عليه السلام كان قادرا على تحصيل اليقين بالاحكام بواسطة
الوحي والقادر على اليقين يحرم عليه الظن كمن عاين جهة القبلة لا يجوز له الاجتهاد فيها اجاب
بانه حين عمل بالظن لم يحصل اليقين له فجاز العمل بالظن واليقين لا يحصل الا بعد الوحي فيكون اجتهاده كالحكم بالشهادة
فانه جاز له الحكم بالشهادة الموجبة للظن وان حصل بعده اليقين بسبب الوحي فلذلك جاز الحكم بالاجتهاد وان حصل
بعد الحكم اليقين بواسطة الوحي ص مسئلة المختار وقوع الاجتهاد ممن عاصره ظنا وثالثها الوقف ورابعها
الوقف فيمن حضره لنا قول ابي بكر لاها الله اذا لا يعمد الى اسد من اسد الله تعالى يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه
فقال صلى الله عليه وسلم صدق وحكم سعد بن معاذ في بني قريظة فحكم بقتلهم وسبي ذراريهم فقال عليه السلام لقد
حكمت بحكم الله من فوق سبعة ارقعة ش اختلفوا في وقوع الاجتهاد من المجتهدين في عصره على اربعة مذاهب المختار
وقوع الاجتهاد ممن عاصره مطلقا لكن ظنا لا قطعا وثانيها انه لم يقع مطلقا وثالثها الوقف مطلقا ورابعها الوقف
فيمن حضر الرسول دون من غاب عنه واحتج على المختار بقول ابي بكر رضي الله عنه في حق ابي قتادة حيث قتل رجلا من
المشركين فاخذ غيره سلبه لاها الله اذا لا نعمد الى اسد من اسد الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه فقال الرسول
عليه السلام صدق فانه رضي الله عنه قال ذلك عن اجتهاد والرسول عليه السلام قرره قوله لاها الله ما فعلت اي لا الهاء من
والله ابدلت الواو الفا وحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم سعد بن معاذ في بني قريظة فحكم سعد بقتلهم وسبي ذراريهم
فقال رسول الله حكمت بحكم الله من فوق سبعة ارقعة وهي جمع الرقيع وهو السما وقد حكم ذلك بالاجتهاد ص
قالوا القدرة على العلم تمنع الاجتهاد قلنا ليس كذلك بالدليل قالوا كانوا يرجعون قلنا صحيح فاين منعهم س
المانعون من وقوع الاجتهاد ممن عاصره احتجوا بوجهين الاول ان معاصر الرسول عليه السلام يقدر على العلم بالحكم بان
يرجع الى النبي في الواقعة والقدرة على العلم تمنع الاجتهاد اجاب بانه ليس كذلك الخيرة بين المراجعة الى الرسول وبين
الاجتهاد بالدليل فلا تمنع القدرة على العلم الاجتهاد الثاني ان الصحابة كانوا يرجعون الى النبي في الوقايع فدل ذلك على عدم
جواز الاجتهاد اجاب بان رجوعهم الى النبي في الوقايع صحيح ولكن لم يدل على منعهم من الاجتهاد ص
مسئلة الاجماع على ان المصيب في العقليات واحد وان النافي ملة الاسلام مخطئ اثم كافر اجتهد او لم يجتهد وقال
الجاحظ لا اثم على المجتهد بخلاف المعاند وزاد العنبري كل مجتهد في العقليات مصيب لنا اجماع المسلمين بخلاف المعاند
على انهم من اهل النار ولو كانوا غير اثمين لما ساغ ذلك واستدل بالظواهر واجيب بانها في التخصيص
س الاجماع منعقد على ان المصيب من المجتهدين في المسائل العقلية واحد اذ المطابق لما في نفس
الامر لا يكون الا واحدا وايضا الاجماع منعقد على ان النافي ملة الاسلام مخطئ اثم كافر اجتهد او لم يجتهد اذ صحة
دين الاسلام اظهر من الشمس وابين من النهار فلا مجال لتكذيبه بالاجتهاد ام بغيره وقال الجاحظ المجتهد سواء كان
اجتهاده في نفي ملة الاسلام او غيره مخطئ اذا لم يكن مطابقا للواقع ولكن لا اثم عليه بخلاف المعاند وزاد العنبري
على ما قاله اي الجاحظ ان كل مجتهد في العقليات مصيب واحتج المصنف على ان نافي ملة الاسلام مخطئ اثم كافر اجتهد او لم يجتهد
بان المسلمين اجمعوا على ان النافي لملة الاسلام من اهل النار اجتهد او لم يجتهد فلو لم يكن النافي ملة الاسلام اثما كافرا
لما ساغ الحكم بانه من اهل النار واستدل على ان نافي ملة الاسلام مخطئ اثم كافر بظواهر الايات منها قوله تعالى ويل
للذين وقوله تعالى ذلك ظن الذين كفروا وقوله تعالى وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم ارداكم وقوله ويحسبون انهم على شيء
الا انهم هم الكاذبون ووجه الاستدلال انه تعالى ذمهم على اعتقادهم وتوعدهم بالعقاب ولو كانوا معذورين
لما ذلك اجاب عنه بانها في التخصيص فانه يحتمل ان يكون المراد هو المعاند ص قالوا لو كلفهم بنقيض اجتهادهم
لكان ممتنع عقلا وسمعا لانه لا يطاق واجيب بانه كلفهم الاسلام وهو من المتاتي المعتاد فليس من المستحيل في شيء
ش القايلون بان المجتهد في نفي ملة الاسلام لا اثم عليهم قالوا تكليفهم بنقيض ما ادى اليه اجتهادهم
ممتنع عقلا وسمعا لانه تكليف بما لا يطاق لانه لا قدرة لهم على نقيض

كل [illegible] ومنهم [illegible] مصيبا [illegible] عند [illegible] مصيبا

ما ادى اليه اجتهاده م اجاب بان الاثم ان تعلق بمعين بما ادى اليه اجتهاده فهو محال لانه اتى بما كلف به وليس الا لا انه جعل
في نفسه بل لان بعض ما ادى اليه اجتهادهم من المنافي المعتاد والتكليف بالمنافي المعتاد واقع فضلا عن ان
يكون جايزا وذلك لانهم كلفوا بالاسلام وهو من المنافي المعتاد فليس بتكليفهم بعض ما ادى اليه اجتهادهم من المحال
شي ص مسئلة القطع لا اثم على مجتهد في حكم شرعي اجتهادي وذهب بشر المريسي والاصم الى تاثيم المخطي لنا
العلم بالتواتر باختلاف الصحابة المتكرر الشايع من غير نكير ولا تاثيم لمعين ولا لمبهم والقطع انه لو كان اثم لقضت
العادة بذكره واعترض القياس ش القطع حاصل بانه لا اثم على مجتهد مخطي في حكم شرعي اجتهادي اي في حكم الدال
لا قاطع فيه وذهب بشر المريسي والاصم الى تاثيم المخطي لنا حصول العلم بالتواتر باختلاف الصحابة اختلافا متكررا
شايعا من غير نكير ولا تاثيم بعضهم بعضا لا بطريق التعيين ولا بطريق الابهام والقطع حاصل بانه لو كان اثم لمعين
او مبهم لقضت العادة بذكره لانه من المهمات واعترض على هذا بمثل ما اعترض على القياس من انهم اثموا بعضهم بعضا
في الجملة لا حتجاد وانكار عليه ونقل ولو سلم انه لم ينقل فلا يدل عدم النقل على عدم الانكار والجواب عنه ههنا كالجواب
ثمة ص مسئلة المسئلة التي لا قاطع فيها قال القاضي والجبائي كل مجتهد فيها مصيب وحكم الله فيها تابع
لظن المجتهد وقيل المصيب واحد ثم منهم من قال لا دليل عليه كدفين يصاب وقال الاستاذ ان دليله ظني فمن ظفر به
فهو المصيب وقال المريسي والاصم دليله قطعي والمخطي اثم ونقل عن الايمة الاربعة رضي الله عنهم التخطية والتصويب
فان كان فيها قاطع فقصر فمخطي اثم وان لم يقصر فالمختار مخطي غير اثم لنا لا دليل على التصويب والاصل عدمه
وصوب غير معين للاجماع وايضا لو كان كل مصيبا لاجتمع النقيضان لان استمرار قطعه مشروط ببقاء ظنه
للاجماع على انه لو ظن غيره وجب الرجوع فيكون ظانا عالما بالشي الواحد ش اختلفوا في المسئلة التي لا قاطع فيها
فقال القاضي والجبائي كل مجتهد فيها مصيب اي ليس فيها قبل الاجتهاد حكم فيها وحكم الله فيها تابع لظن المجتهد
اي يكون حكم الله في حق كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده وقيل المصيب فيها واحد لان لله فيها حكم في الواقعة لا يكون الا معينا
ثم اختلفوا فيما بينهم فمنهم من قال لا دليل عليه بل هو كدفين يصاب بطريق الاتفاق فمن ظفر به فهو المصيب ومن لم
يصبه فهو المخطي ومنهم من قال عليه دليل ثم اختلفوا فيما بينهم فقال الاستاذ ان دليله ظني فمن ظفر به فهو المصيب
وله اجران ومن لم يصبه فهو مخطي وله اجر واحد وقال المريسي والاصم دليله قطعي والمخطي اثم ونقل عن الايمة
الاربعة ابي حنيفة والشافعي ومالك واحمد رضي الله عنهم التخطية والتصويب فان كان في المسئلة دليل قاطع فقصر
المجتهد في طلبه ولم يظفر به فهو مخطي اثم وان لم يقصر فالمختار مخطي غير اثم واحتج المصنف بدليله على ان الاول
لا دليل على تصويب الكل والاصل عدمه وما لا دليل عليه لا يجوز القول به وصوب واحد غير معين لان الاجماع
منعقد على ان احدهما مصيب ضرورة استحالة تخطية الكل وتصويب واحد معين ترجيح بلا مرجح فتعين ان يكون
المصيب واحدا غير معين الثاني لو كان كل مصيبا لاجتمع النقيضان والتالي ظاهر بيان الملازمة ان الكل لو كان
مصيبا فالمجتهد اذا ظن ان حكم الله في حقه ما ادى اليه اجتهاده جزم وقطع بان الحكم ذلك ضرورة علمه بان
كل مجتهد مصيب واذا قطع استمر قطعه اذ الاصل بقاء الشي على ما كان واستمرار قطعه مشروط ببقاء ظنه
للاجماع على انه لو ظن غيره وجب الرجوع فيكون ظانا عالما بالشي الواحد في زمان واحد فيلزم اجتماع النقيضين
ضرورة اقتضاء القطع عدم احتمال النقيض والظن احتماله النقيض ص لا يقال الظن ينتفي بالعلم لانا
نقطع ببقائه ولانه كان يستحيل ظن النقيض مع ذكره للعلم فان قيل مشترك الالزام لان الاجماع على وجوب
اتباع الظن فيجب الفعل او يحرم قطعا قلنا الظن متعلق بانه الحكم المطلوب والعلم بتحريم المخالفة فاختلف
المتعلقان فاذا تبدل الظن زال الشرط لتحريم المخالفة فان قيل فالظن متعلق بكونه دليلا والعلم بثبوت مدلوله فاذا
تبدل الظن زال الشرط ثبوت الحكم قلت كونه دليلا حكم ايضا فاذا ظنه علمه والا جاز ان يكون المتعبد به غيره
فلا يكون كل مجتهد مصيبا ش هذا ايراد على الملازمة المذكورة في الدليل الثاني توجيهه ان
يقال الملازمة انما تتم ان لو كان استمرار القطع مشروطا ببقاء الظن وهو ممنوع لان الظن ينتفي بالعلم
ضرورة انتفاء احتمال النقيض عند عدم احتمال النقيض فلا يمكن اجتماع

الظن مع العلم وما لا يمكن اجتماعه مع الشي لا يكون شرطا له اجاب عنه بوجهين الاول انا نقطع ببقاء
الظن عند بقاء الاصابة الموجبة لاستمرار القطع فلا يمكن منعه الثاني انه لو انتفى ظن الشي بالعلم لكان
يستحيل ظن نقيض الشي مع ذكره اي مع ذكر الحكم لاجل العلم فانه عند ظن نقيض الشي يكون الشي موهوما
واذا كان الظن ينتفي بالعلم فبالحري ان ينتفي الوهم اللازم للظن نقيض الشي بالعلم فيستحيل ظن النقيض
مع ذكر الحكم لاجل الحكم بالحكم لكنه لا يستحيل ظن النقيض مع ذكر الحكم للاجماع على انه يجوز ظن نقيض الحكم
عند ذكر الحكم فان قيل ما ذكرتم من لزوم اجتماع النقيضين مشترك الالزام فانه كما يلزم اجتماع النقيضين
على مذهب تصويب الكل يلزم اجتماعهما على تصويب الواحد وذلك لان الاجماع منعقد على ان المجتهد
اذا ظن وجوب الفعل او حرمته وجب اتباع ظنه فيلزم وجوب الفعل او حرمته قطعا مع كونه ظانا بالوجوب
او الحرمة فيلزم ان يكون الشي الواحد معلوما مظنونا في زمان واحد اجاب عنه بانه لم يلزم كون الشي الواحد
معلوما مظنونا ولا ذلك لان الظن متعلق بان الوجوب او الحرمة هو الحكم المطلوب والعلم متعلق بتحريم مخالفته
ذلك الظن فاختلف المتعلقان قوله فاذا تبدل الظن زال شرط المخالفة اشارة الى جواب دخل توجيهه ان يقال
متعلق العلم والظن واحد وذلك لانه اذا تبدل الظن شرط العلم بتحريم المخالفة فاذا تبدل الظن الحكم زال العلم بتحريم
مخالفته وهذا يدل على ان متعلقهما واحد اجاب بان الظن شرط العلم بتحريم المخالفة فاذا تبدل الظن زال شرط
العلم بتحريم المخالفة فيزول العلم بتحريم المخالفة لزوال شرطه لا لان متعلقهما واحد فان قيل على تقدير تصويب
الكل لم يلزم اجتماع النقيضين فان متعلق العلم والظن مختلف لان الظن متعلق بكون الدليل الذي اقامه المجتهد على
الحكم دليلا والعلم متعلق بثبوت مدلوله وهو الحكم فاختلف المتعلقان وزوال العلم عند تبدل الظن لا يوجب
كون المتعلق واحدا لان الظن شرط العلم وتبدل الشرط يوجب زوال المشروط قررتم الجواب بان كون
الدليل الذي اقامه المجتهد على الحكم دليلا هو ايضا حكم فاذا ظنه لزم ان يكون معلوما لانه لو لم يكن معلوما لجاز
ان يكون المتعبد به غيره فلا يكون كل مجتهد مصيبا ح فيلزم ان يكون كون الدليل دليلا معلوما مظنونا
في حالة واحدة وهو محال ص واستدل اطلق الصحابة الخطا في الاجتهاد كثيرا وشاع وتكرر ولم
ينكر عن علي وزيد وغيرهما رضي الله عنهم انهم خطؤا ابن عباس في ترك العول وخطاهم وقال من باهلني باهلته
ان الله لم يجعل في مال واحد نصفا ونصفا وثلثا ش الثالث ان الصحابة قد اطلقوا الخطا في الاجتهاد
وشاع وذاع ولم ينكر احد فيكون اجماعا منهم على ان المصيب واحد منها ما روي عن علي وزيد وغيرهما من الصحابة
رضي الله عنهم انهم خطؤا ابن عباس في ترك العول وخطاهم ابن عباس وقال من باهلني باهلته ان الله لم
يجعل في مال واحد نصفا ونصفا وثلثا ومنها ما روي عن ابن عباس انه قال الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل
ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا ص واستدل ان كان لدليلين فان كان احدهما راجحا تعين والا
تساقطا واجيب بان الامارات ترجح بالنسبة ولذا اختلف واستدل بالاجماع على شرع المناظرة فلولا بيان
الصواب لم تكن فائدة واجيب بتبيين الترجيح او التساوي او التمرين واستدل بان المجتهد طالب وطالب
لا مطلوب محال فمن اخطاه فهو مخطي قطعا واجيب مطلوبه ما يغلب على ظنه فيحصل وان كان محالا واستدل
بانه يلزم حل الشي وتحريمه لو قال مجتهد شافعي لمجتهد حنفي انت بائن ثم قال راجعتك ولو تزوج مجتهد
امراة بغير ولي ثم تزوجها بعده مجتهد بولي واجيب بانه مشترك الالزام اذ لا خلاف في لزومه اتباع ظنه
وجوابه ان يرفع الى الحاكم فيتبع حكمه ش هذه استدلالات اربعة على ان كل مجتهد ليس بمصيب
الاول انه اذا اختلف اجتهاد المجتهدين في حكم فلا يخلو اما ان يكون اجتهادهما بدليلين او لا فان كان الثاني يلزم
تخطيه كل واحد من المجتهدين ان الحكم لا يكون واحدهما بدليل وتخطيه احدهما ان كان احدهما بدليل
والاخر بغير دليل وان كان الاول فلا يخلو اما ان يكون

لبس حكم

ابن [illegible] الحسين [illegible]

احد الدليلين راجحا على الاخر اولا فان كان الاول تعين الراجح دليلا والاخر خطا فيلزم ان يكون احدهما
مصيبا والاخر مخطيا وان كان الثاني تساقط الدليلان فيلزم ان يكون كل واحد منهما مخطيا اجاب
بانه على كل واحد منهما امارة والامارات تترجح بالنسبة الى الاشخاص فكل امارة ترجح بالنسبة الى من يقول
بها الثاني الاجماع منعقد على شرع المناظرة فلولا تبين الصواب لم يكن للمناظرة فايدة واذا كانت الفايدة
تبين الصواب لم يكن الكل مصيبا اجاب بانا لا نسلم ان فايدة المناظرة تبين الصواب بل يجوز ان يكون
فايدتها تبين ترجيح احدى الامارتين على الاخرى او تبين تساويهما او فايدتها تمرين النفس فان التمرين
يفيد النفس استعدادا تاما لاستنباط الاحكام الثالث ان المجتهد طالب فيكون طالبا ولا مطلوب
محال لاستحالة طلب المعدوم واذا كان له مطلوب فلا بد وان يكون متقدما على وجود الطلب فلا بد
من ثبوت الحكم قبل ثبوت الطلب فمن اخطاه ذلك الحكم فهو مخطي قطعا فتعين ان يكون المصيب واحدا اجاب
بان مطلوبه ما يغلب على ظن المجتهد ولا يلزم ان يكون متعينا في نفس الامر قبل طلبه بل يكفي كونه موجودا
في الذهن فتحصل مطلوب كل وان كان مخطيا فيكون الكل مصيبا لتحقق مطلوبه الرابع انه لو كان كل واحد
مصيبا يلزم حل الشي وتحريمه وتوضيح بيان الملازمة ان المجتهد الشافعي اذا قال لزوجته المجتهدة
الحنفية انت باين ثم قال راجعتك فانه بالنظر الى الزوج تحل المراجعة وبالنظر الى المراة تحرم المراجعة
فيلزم حل المراجعة وحرمتها وكذا لو تزوج حنفي مجتهد امراة بغير ولي ثم تزوجها بعده مجتهد شافعي بولي
يلزم حل المراة وحرمتها بالنسبة الى كل واحد من الزوجين اجاب بان هذا مشترك الالزام فانه يلزم
مقدرا ان يكون المصيب واحدا يلزم على كل اتباع ظنه اذ لا خلاف في لزوم المجتهد اتباع ظنه فيلزم حل
الشي الواحد وحرامه حال الامر ثم قال المصنف والجواب ان المتبع في مثل ما ذكره هو حكم الله اي لولا اتباع
فيرجع مثل ما ذكر الى الحاكم فيتبع حكمه ص المصوبة قالوا لو كان المصيب واحدا لوجب النقيضان
ان كان المطلوب باقيا او وجب الخطا ان سقط الحكم واجيب بثبوت الثاني بدليله انه لو كان في المسئلة نص او اجماع المطلوب
ولم يطلع عليه بعد الاجتهاد وجب مخالفته وهو خطا فهذا اجدر والجواب ان صلى الله عليه وسلم
بايهم اقتديتم اهتديتم ولو كان احدهما مخطيا لم يكن هدى واجيب بانه هدى لانه فعل ما يجب عليه من مجتهد
او مقلد ش احتجت المصوبة بوجهين الاول لو كان المصيب واحدا لوجب النقيضان او وجب
الخطا والتالي باطل اما الملازمة فلان المجتهد اذا ادى اجتهاده الى خلاف الحكم المطلوب فلا يخلو اما ان
كان الحكم المطلوب باقيا على المجتهد او سقط عنه فان كان باقيا عليه يلزم اجتماع النقيضين وان سقط
عنه يلزم وجوب الخطا لان ما ادى اليه اجتهاده ليس بثابت في نفس الامر اجاب بالتزام الثاني فانه جاز
وجوب الخطا وذلك لانه لو كان في المسئلة نص او اجماع وسعى المجتهد في طلبه ولم يطلع عليه بعد استفراغ
الوسع في طلبه وجب عليه الاخذ بموجب ظنه مع ان موجب ظنه خطا بالاتفاق لكونه مخالفا للنص او الاجماع
واذا وجب الخطا في صورة وجد النص فيها فوجوب الخطا فيما لم يكن فيه اولى لانه لا نص الثاني انه عليه السلام
قال اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وهذا النص يقتضي تصويب كل من المجتهدين لان الصحابة قد اختلفوا في احكام
فلو كان بعضهم مخطيا لم يكن الاقتداء به اهتداء بل ضلالا اجاب بان كون الاجتهاد خطا لا
ينافي كونه هدى لان العمل بالاجتهاد واجب على المجتهد وعلى من يقلده والهدى فعل ما يجب على المكلف
سواء كان مجتهدا او مقلدا فيكون الاقتداء بهم اهتداء وان كان اجتهادهم خطا ص مسئلة تقابل
الدليلين العقليين محال لاستلزامه النقيض واما تقابل الامارات الظنية وتعادلها

فالجمهور

فالجمهور جايز خلافا لاحمد والكرخي لنا لو امتنع لكان لدليل والاصل عدمه ش تقابل الدليلين
العقليين اي القطعيين محال لان الدليل العقلي يستلزم مدلوله في نفس الامر فلو تعادل الدليلان
العقليان يلزم اجتماع النقيضين وهو محال واما تقابل الامارات الظنية وتعادلها فالجمهور على انه
جايز خلافا لاحمد والكرخي دليل الجمهور ان تعادل الامارات الظنية لو كان ممتنعا لكان امتناعه لدليل
اذ لا يكون ممتنعا لذاته لكن بحثنا ولم نجد دليلا دالا على امتناع تعادل الامارات الظنية والاصل عدمه
ص قالوا لو تعادلا فاما ان يعمل بهما او باحدهما متعينا او مخيرا او لا والاول باطل والثاني
تحكم والثالث حرام لزيد حلال لعمرو من مجتهد واحد والرابع كذب لانه يقول لا حرام ولا حلال
وهو احدهما واجيب يعمل بهما في انهما وقفا فيقف او باحدهما مخيرا او لا يعمل بهما ويقوم الاصل
الامر اعتقاد نفي الامرين لا في ترك العمل ش المانعون من جواز تعادل الامارتين قالوا لو تعادل
الامارتان فلا يخلو اما ان يعمل بكل منهما او يعمل باحدهما معينة او يعمل باحدهما على سبيل التخيير او
لا يعمل بواحدة منهما والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه لو عمل بكل منهما لزم اجتماع النقيضين وهو باطل
واما الثاني فلان العمل باحدهما دون الاخرى مع تعادلهما يوجب التحكم وهو باطل واما الثالث فللزوم الحكم بان
شيا واحدا حلال لزيد حرام لعمرو من مجتهد وهو باطل واما الرابع فلانه يلزم منه الكذب والتناقض
فان قوله لا حرام ولا حلال لا يكون كذبا ضرورة احدهما اعني الحلال او الحرام في نفس الامر اجاب
بانه يعمل بهما لا في اثبات الحكمين المتنافيين بل في اثبات ان كل واحدة منهما وقفت الاخرى اي منعتها في
ترتيب مقتضاها عليها فيقف المجتهد عنهما او يعمل باحدهما على التخيير ولا امتناع في ذلك فانه قد جاء التخيير
بالنص كما في الاجتهاد ولا يعمل بواحدة منهما ولا يلزم الكذب والتناقض لان التناقض انما يلزم من اعتقاد نفي
الامرين في نفس الامر لا من ترك العمل بهما فانه جاز ان يكون احدهما ثابتا في نفس الامر ولا يعمل بواحدة منهما
ص مسئلة لا يستقيم لمجتهد قولان متناقضان في وقت واحد بخلاف وقتين او شخصين
على قول التخيير فان ترتبا فالظاهر رجوع وكذلك المتناظران ولم يظهر فرق وقول الشافعي في سبع
عشرة مسئلة فيها قولان اما للعلماء واما فيها ما يقتضي للعلماء قولين لتعادل الدليلين عنده واما لي
قولان على التخيير عند التعادل واما تقدم لي فيها قولان ش لا امتناع في صدور القولين
المتناقضين من مجتهد واحد في مسئلتين لان المسئلتين جامع مشترك بينهما اذ كان وليس بينهما فرق اما في مسئلة
واحدة فلا يستقيم ان يصدر قولان عن مجتهد واحد في وقت واحد بخلاف وقتين او شخصين على قول
التخيير فانه يجوز ان يصدر قولان في مسئلة واحدة عن مجتهد واحد في وقتين ولذلك يجوز صدور قولين متناقضين
من مجتهد واحد في وقت واحد بالنسبة الى شخصين لكن على قول التخيير وانما هو جواز صدور قولين متناقضين
عند تعدد الشخص على قول التخيير لان صدور قولين متناقضين من مجتهد واحد بالنسبة الى شخصين انما يستقيم
اذا كان التخيير ثابتا في القولين بسبب تعادل الامارتين فان ترتبا اي القولان بان يكون احدهما في وقت
والاخر في وقت اخر فالظاهر ان القول الاول مرجوع عنه والقول الاخر هو قوله وكذلك المتناظران
اي حكم المسئلتين المتناظرتين اللتين لا فرق بينهما حكم المسئلة الواحدة وللشافعي رضي الله عنه قولان في سبعة
عشر مسئلة وحمل المصنف اما على انه نقل الشافعي عن العلماء فيها قولين واما على انه اراد انه في هذه المسئلة
احتمل بل ما يقتضي للعلماء قولين لتعادل الدليلين عنده واما على انه اراد ان في هذه

المسائل قولين على التخيير عند التعادل واما على ان في هذه المسائل قولين على الترتيب واليه اشار
بقوله واما تقدم لي فيه قولان ص مسئلة لا ينقض الحكم في الاجتهاديات
منه ولا من غيره باتفاق للتسلسل فتفوت مصلحة نصب الحاكم وينقض اذا خالف قاطعا ولو حكم
على خلاف اجتهاده كان باطلا وان قلد غيره اتفاقا فلو تزوج امراة بغير ولي ثم تغير اجتهاده
فالاصح التحريم وقيل ان لم يتصل به حكم وكذا المقلد يتغير اجتهاد مقلده ولو حكم مقلد بخلاف امامه
جرى على جواز تقليد غيره ش حكم الحاكم في المسائل الاجتهادية ان لم يبن على خلاف اجتهاده
لا ينقض ذلك الحكم لا من ذلك المجتهد ولا من غيره باتفاق لانه لو جاز نقضه يلزم التسلسل لانه يجوز ان ينقض
الحكم الثاني ايضا وكذا الثالث وهلم جرا فيتسلسل فتفوت مصلحة نصب الحاكم لاضطراب الحكم وينقض بالاتفاق
حكم الحاكم اذا خالف دليلا قطعيا نصا او اجماعا او قياسا جليا ولو حكم الحاكم على خلاف اجتهاده كان حكمه باطلا قاطعا
سواء كان الحاكم قلد غيره في ذلك الحكم او لم يقلد وعلى هذا لو ادى اجتهاد المجتهد الى صحة التزوج بغير ولي ثم
تغير اجتهاده فهل يجب العمل بالاجتهاد الثاني او لا فيه خلاف والمختار انه يجب العمل بالاجتهاد الثاني فيلزم تحريم
الزوجة وقيل لا يجب العمل بالاجتهاد الثاني اذا اتصل بالاجتهاد الاول حكم حاكم فيلزم حل المراة اذا اتصل بالاجتهاد الاول
حكم حاكم وهو ضعيف لان العقد اذا لم يكن صحيحا لا يصح بحكم الحاكم وكذا اذا تغير اجتهاد المقلد يجب على
المقلد العمل باجتهاده الثاني وترك الاول ولو حكم مقلد على خلاف امامه جرى ذلك على جواز تقليد غير اذا
قلد واحدا فان جوزنا تقليد غيره بعد تقليده جاز له الحكم بخلاف امامه وان لم يجوز لا يجوز له الحكم بخلاف امامه
ص مسئلة المجتهد قبل ان يجتهد ممنوع من التقليد وقيل فيما لا يخصه وقيل فيما لا يفوت وقته
وقيل الا ان يكون اعلم منه وقال الشافعي الا ان يكون صحابيا وقيل ارجح فان استووا تخير وقيل او تابعيا
وقيل غير ممنوع وبعد الاجتهاد اتفاقا لنا حكم شرعي فلا بد من دليل والاصل عدمه بخلاف النفي فانه يكفي
فيه انتفاء دليل الثبوت وايضا متمكن من الاصل فلا يجوز البدل لغيره واستدل لو جاز قبله لجاز بعده واجيب
بانه بعده حصل الظن الاقوى ش اختلفوا في ان المجتهد هل يجوز له التقليد قبل الاجتهاد ام لا والمختار
عند المصنف ان المجتهد قبل الاجتهاد ممنوع من التقليد وقيل ان المجتهد قبل الاجتهاد ممنوع من التقليد فيما لا يخصه
اي فيما يفتي به ولا يكون ممنوعا عن التقليد فيما يخصه اي يتعلق بنفسه وقيل انما يجوز التقليد فيما يخصه اذا
فات الوقت ان اشتغل بالاجتهاد وقيل المجتهد قبل الاجتهاد ممنوع عن التقليد الا ان يكون مقلده اعلم منه
وقال الشافعي انما يجوز له التقليد اذا كان مقلده صحابيا وقيل يجوز له تقليد الصحابي اذا كان الصحابي ارجح في
نظره من غيره وان استووا في نظره تخير في التقليد منهما وقيل يجوز للمجتهد التقليد اذا كان مقلده صحابيا
او تابعيا وقيل المجتهد غير ممنوع عن التقليد مطلقا هذا اذا كان التقليد قبل الاجتهاد واما اذا كان بعد الاجتهاد
فممنوع بالاتفاق احتج المصنف على المذهب المختار بوجهين الاول ان جواز تقليد المجتهد حكم شرعي فلا بد له من دليل
اذ لا يثبت حكم شرعي بدون دليل والا يلزم تكليف الغافل لكن بحثنا عنه ولم نجد ما يصلح ان يكون دليلا على جواز
تقليد المجتهد والاصل عدم الدليل فان قيل هذا معارض بان عدم جواز تقليد المجتهد ايضا حكم شرعي فلا بد له من دليل
والاصل عدمه اجيب بان عدم الجواز نفي والنفي يكفي فيه انتفاء دليل الثبوت الثاني ان الاجتهاد اصل
والتقليد بدل والمجتهد متمكن من الاجتهاد الذي هو الاصل فلا يجوز البدل لغيره مثل الوضوء والتيمم فان
البدل انما يصار اليه عند العجز عن الاصل واستدل على عدم جواز تقليد المجتهد قبل الاجتهاد بانه لو جاز
تقليد المجتهد قبل الاجتهاد لجاز له التقليد بعده والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان المانع من التقليد هو
تمكن المجتهد من معرفة الحكم بالاجتهاد وهو مشترك بين الحالين

فان

لكن يمنع ذلك التقليد بعد الاجتهاد منع عن التقليد قبله وان لم يكن مانعا عن الاجتهاد بعده لم يكن مانعا
عن الاجتهاد قبله اجاب بان الحاصل بعد الاجتهاد هو الظن الاقوى من الظن الحاصل من التقليد فلا جرم
منع من التقليد للمجتهد وقبل الاجتهاد لم يكن الظن حاصلا فضلا عن الظن الاقوى فلا جرم لا يكون التقليد ممنوعا
ص المجوز فاسألوا اهل الذكر قلنا للمقلدين بدليل ان كنتم ولان المجتهد من اهل الذكر ش المجوز اي القائل
بانه يجوز التقليد للمجتهد قبل الاجتهاد مطلقا احتج بقوله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وجه التمسك به
انه تعالى امر بالسؤال وادنى درجة الامر بالسؤال اتباع المسؤول عنه واعتقاد قوله اجاب بان الخطاب
وان كان عاما لكن المراد منه المقلدون بوجهين الاول ان الامر بالسؤال مشروط بعدم العلم فلا يدخل تحته
من هو عالم والمجتهد قبل الاجتهاد عالم لان المراد بالعلم اعم من ان يكون حاصلا بالفعل او بالقوة القريبة من
الفعل والمجتهد قبل الاجتهاد حصل له العلم بالقوة القريبة من الفعل فيكون عالما فلا يكون داخلا تحت الخطاب الثاني
ان المجتهد من اهل الذكر فيكون مسؤولا لا سائلا فلا يكون داخلا تحت المامورين بالسؤال ص الصحابي اصحابي
كالنجوم وقد سبق قالوا المعتبر الظن وهو حاصل اجيب بان ظن اجتهاده اقوى ش القائل بان المجتهد
قبل الاجتهاد يجوز له تقليد الصحابة احتج بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقد سبق الكلام
على هذا وجوابه خطاب مع عوام الصحابة وقد احتج المجوز مطلقا ايضا بان المعتبر في جواز العمل الظن وهو حاصل من التقليد
اجاب بان ظن اجتهاده اقوى من الظن الحاصل بالتقليد والتمكن من الظن الاقوى يمنع التقليد ص
مسئلة يجوز ان يقال للمجتهد احكم بما شئت فهو صواب وتردد الشافعي ثم المختار لم يقع لنا لو امتنع
لكان لغيره والاصل عدمه ش يجوز ان يفوض الحكم الى مشيئة المجتهد من غير ان يكون له دليل يتمسك به بان
يقال له احكم بما شئت فهو صواب وتردد الشافعي في جواز التفويض وعدمه وجوز بعضهم تفويض الحكم الى مشيئة
النبي عليه السلام فقط ومنهم من منع التفويض مطلقا واختار المصنف الجواز وعدم الوقوع واحتج على الجواز بانه
لو امتنع تفويض الحكم الى مشيئة المجتهد لكان امتناعه لغيره اذ لو امتنع لذاته للزم من فرض وقوعه محال لكن لا يلزم
من فرض وقوعه محال سلمنا انه لو امتنع لكان لغيره والاصل عدم الغير فان قيل هذا ايضا نقض ما ذكر في جواز تقليد
المجتهد وهو ان الامتناع نفي والنفي يكفي فيه عدم دليل الثبوت اجيب بان الجواز والامتناع ثم الاذن الشرعي في
العمل بالتقليد وعدم الاذن ولا شك ان عدم الاذن يكفي فيه عدم دليل الاذن والجواز والامتناع ههنا الامكان
العقلي والامتناع العقلي والاصل في الاشياء الامكان فالامتناع العقلي يحتاج الى دليل بدون الامكان ص
قالوا يؤدي الى انتفاء المصالح لجهل العبيد واجيب بان الكلام في الجواز ولو سلم لزمت المصالح وان جهلها
ش المانعون من جواز تفويض الحكم الى مشيئة المجتهد قالوا لو فوض الحكم الى مشيئة المجتهد يؤدي الى انتفاء المصالح
المقصودة من شرع الحكم لان العباد جاهلون بالمصالح فيجوز ان يختار ما ليس مصلحة اجاب بان الكلام في جواز
تفويض الحكم الى مشيئته لا في وقوعه ولا يلزم من الجواز انتفاء المصالح ولو سلم ان الكلام في الوقوع لزمت المصالح وان جهلها
العبد لان الشرع اخبر عن اصابته فما يختاره العبد يكون مصلحة ص الوقوع قالوا الا ما حرم اسرائيل على نفسه
واجيب بانه يجوز ان يكون بدليل ظني قالوا قال صلى الله عليه وسلم لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس
الا الاذخر فقال الا الاذخر واجيب بان الاذخر ليس من الخلا فدليله الاستصحاب او منه ولم يرده وصح
استثناؤه بتقدير تكريره لفهم ذلك او منه واريد ولسبق تقدير تكريره بوحي سريع قالوا لولا ان اشق واحج
هذا لعامنا او للابد فقال للابد ولو قلت نعم لوجب ولما قتل النضر بن الحارث ثم انشدته ابنته
ما كان ضرك لو مننت وربما من الفتى وهو المغيظ المحنق
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو سمعته ما قتلته واجيب بجواز ان يكون خير فيه معينا وبجواز ان
يكون بوحي ش القائلون بوقوع تفويض الحكم الى مشيئة المجتهد احتجوا بوجوه الاول قوله تعالى
كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه فان الاية دلت على ان التحريم فوض الى مشيئته

اجاب بانه يجوز ان يكون تحريمه عنا نفسه بدليل لفظي فان الايه دلت على التحريم المطلق ولا يدل
على التحريم من غير دليل ارشد الى ان النبي قال يوم فتح مكه ان الله تعالى حرم مكه يوم خلق السموات والارض
لا يحل خلاها ولا يقطع شجرها فقال العباس يا رسول الله الا الاذخر فقال عليه السلام الا الاذخر وهذا
الاستثناء صدر من النبي من تلقاء نفسه لا بالدليل وقوله لا يختلى اي لا يقطع والخلا مقصور الرطب من الحشيش
والواحد خلاه والاذخر نبت الواحده اذخره اجاب بان الاذخر ليس من جنس الخلا فجواز الاختلا ليس
مستفادا من الاستثناء بل مستند الى الاستصحاب والاستثناء الذي ذكره مؤكد للاستصحاب ولو فرضنا
ان الاذخر من جنس الخلا يجوز ان لا يكون الاذخر مرادا فلا يكون داخلا تحت الخلا في التحريم فان قيل اذا لم يكن الاذخر
مرادا لم يصح الاستثناء فان عدم الاراده ينافي صحه الاستثناء اجيب بانا لو قدرنا ان استثناء النبي عليه السلام
تكرير الاستثناء العباس حتى يكون معناهما واحدا صح الاستثناء وان لم يرد الرسول لفهم العباس اراده
الاذخر فيكون صحه الاستثناء لفهم العباس الاراده لا الاراده الرسول عليه السلام ولو سلم ان الاذخر من جنس
الخلا واريد منه وقدرنا ان تكرار الاستثناء لاجل الاراده لم يلزم المدعى فانه يجوز ان يكون حرمه الاذخر بالعام
ونسخ بوحي سريع فان قيل الناسخ يجب تاخره عن المنسوخ والوحي السريع على تقدير تحققه غير متاخر عنه فلا يكون ناسخا
اجيب بان الناسخ يجب ان يكون متاخرا عن الحكم والوحي السريع وان كان غير متاخر عن قول الرسول لكنه متاخر
عن الحكم فان حرمه الاختلا الحكم ثابت قبل تكلم الرسول بحرمته الثالث قوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم
بالسواك فانه اسند الامر الى نفسه وهذا يدل على انه مفوض الى اختياره والا لما اسند الى نفسه الرابع انه لما
قام سراقه بن مالك بن جعشم في حجه الوداع وقال يا رسول الله احجنا هذا لعامنا ام للابد فقال عليه السلام
للابد ولو قلت نعم لوجب ولولا انه مفوض الى مشيته لما وجب بقوله نعم الخامس انه لما قتل نضر بن الحارث
اتته قتيله الى النبي عليه السلام وانشدته ما كان ضرك لو مننت وربما من الفتى وهو المغيظ المحنق
فقال عليه السلام لو سمعته ما قتلته ولولا ان قتله مفوض اليه لما قال الرسول ذلك والغيظ غضب كامن للعاجز
يقال غاظه فهو مغيظ والحنق الغيظ واحنقه غيره فهو محنق والجواب عن الوجوه الخمسه انه يجوز ان يكون
الرسول مخيرا في الامر على التعيين على معنى انه خير بين ان يامر بالسواك او لا يامر وبين ان يامر بالحج كل سنه وبين
ان لا يامر وكذا في قتل النضر بن الحارث فلا يلزم ان يكون الحكم مفوضا الى مشيته او يجوز ان يكون قول الرسول عليه السلام
بالوحي لا من تلقاء نفسه فلا يكون من باب التنازع فيه ص مسئله المختار انه عليه السلام لا يقر على خطا
في اجتهاده وقيل بنفي الخطا لنا لو امتنع لكان لمانع والاصل عدمه وايضا لم اذنت ما كان لنبي حتى قال لو نزل من السما عذاب [لنا لو]
ما نجا منه غير عمر لانه اشار بقتلهم وايضا انكم تختصمون الي ولعل بعضكم الحن بحجته فمن قضيت له بشي من حق اخيه فلا
ياخذه فانما اقطع له قطعه من النار وقال انما احكم بالظاهر واجيب بان الكلام في الاحكام لا في فصل الخصومات
ورد بانه مستلزم للحكم الشرعي المتجاذب ش اختلفوا في جواز خطا الرسول عليه السلام في اجتهاده
والمختار عند المصنف جواز خطائه في الاجتهاد ولكن لا يقر على خطائه في اجتهاده وقيل بنفي الخطا عن
اجتهاده واحتج المصنف على المختار بالمعقول والكتاب والسنه اما المعقول فلانه لو لم يجز خطاؤه في
الاجتهاد لكان لمانع ضروره كونه غير ممتنع لذاته والاصل عدم المانع فمن ادعى المانع فعليه البيان
واما الكتاب فقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين فانه يدل على
خطائه في الاذن وهو لا يحصل لانه لو كان بالوحي لما عاتبه عليه وقوله تعالى ما كان لنبي
ان يكون له اسرى نزلت في اسرى بدر حين قال النبي عليه السلام لو نزل من السما عذاب ما نجا منه غير عمر لانه اشار بقتلهم ونهى
عن اخذ الفدا وذلك يدل على خطائه في اخذ الفدا واما السنه فقوله عليه السلام انما انا بشر وانكم تختصمون
الي ولعل بعضكم الحن بحجته واقضي على نحو ما اسمع منه فمن قضيت له بشي من حق اخيه فلا ياخذنه فانما اقطع
له قطعه من النار

١٥٦

وذلك يدل على انه يقضي بما لا يكون مطابقا للواقع في نفس الامر فيكون خطا قوله الحن بحجته اي افطن لها
وقوله عليه السلام انما احكم بالظاهر والله يتولى السرائر يدل على جواز خطائه وقد اعترض على هذا
بان هذا الدليل لا يدل على المتنازع فيه فان الكلام في جواز خطائه في الاحكام لا في فصل الخصومات وهذا
يدل على جواز خطائه في فصل الخصومات ورد هذا الجواب بان جواز الخطا في فصل الخصومات يستلزم جواز [في الاحكام]
الخطا وذلك لان المال المتنازع فيه بين الخصمين مثلا يحتمل ان يكون حراما على من اباح له النبي عليه السلام فيلزم
جواز الخطا في الحكم الشرعي المجتهد فيه وهو كونه حلالا عليه اجتهادا ص قالوا لو جاز لجاز امرنا بالخطا
واجيب بثبوته للعوام قالوا الاجماع معصوم فالرسول اولى قلنا اختصاصه بالرتبه واتباع الاجماع
له يدفع الاولويه ويمنع الدليل قالوا الشك في حكمه مخل بمقصود البعثه واجيب بان في الاجتهاد لا اخلال بخلاف
الرساله والوحي ش المانعون من جواز خطائه عليه السلام في الاجتهاد احتجوا باربعه وجوه الاول
انه لو جاز خطؤه في الاجتهاد لجاز امرنا بالخطا لانا مامورون باتباعه والتالي باطل لان الشارع لا يامر
بالخطا اجاب بمنع انتفاء التالي فان الامر بالخطا ثابت وذلك لان العوام مامورون بمتابعه المجتهد
وتقليدهم مع جواز خطا المجتهد في الاجتهاد بل مع وقوع خطائه الثاني ان اهل الاجماع معصوم عن الخطا فالرسول
اولى ان يكون معصوما عنه لان الرسول اعلى مرتبه من اهل الاجماع اجاب بان اختصاص الرسول برتبه
اعلى من رتبه العصمه عن الخطا في الاجتهاد وهي رتبه الرساله والوحي يدفع اولويه النبي بالعصمه عن الخطا فان
الخطا يحط مرتبه سفلى مع اتصافه بالمرتبه العليا لا يوجب نقصا وايضا وجوب اتباع اهل الاجماع له يدفع الاولويه
ولذا اندفع الاولويه فيمنع الدليل الدال على عصمه الاجماع عن الخطا وجواز خطائه في الاجتهاد الثالث
الخطا في حكم الرسول عليه السلام مخل بمقصود البعثه لان المقصود من البعثه اتباع النبي في الاحكام الشرعيه
المفضيه الى المصالح المقصوده من شرع الاحكام فلو جاز خطؤه في حكم لم يحصل المصالح المقصوده فيخل المقصود
من البعثه اجاب بان احتمال الخطا في الاجتهاد لا يخل بالمقصود من البعثه لانه لا يقر على خطائه بخلاف
احتمال الخطا في الرساله والوحي فانه يخل بالمقصود من البعثه وهو منتف عنه بالاتفاق ص مسئله
المختار ان النافي مطالب بدليل وقيل في العقلي لا الشرعي لنا لو لم يكن لكان ضروريا نظريا وهو محال وايضا الاجماع
على ذلك في دعوى الوحدانيه والقدم وهو نفي الشريك ونفي الحدوث ش اختلفوا في ان النافي هل يطالب
بالدليل على ما نفاه والمختار ان النافي مطالب بالدليل سواء كان نافيا لحكم عقلي او شرعي اذا لم يكن النفي ضروريا وقيل لا يطالب
بالدليل مطلقا وقيل يطالب بالدليل في العقلي لا الشرعي واحتج المصنف على المختار بوجهين الاول ان النافي لو لم يطالب
بالدليل يلزم ان يكون النفي ضروريا نظريا والتالي محال والا يلزم اجتماع الضدين وهو ضح بيان الملازمه انه لو لم يطالب [اجتماع]
بالدليل لكان لكون النفي ضروريا والفرض انه نظري فيلزم ان يكون ضروريا نظريا الثاني الاجماع منعقد على ذلك
اي على المطالبه بالدليل في دعوى وحدانيه الله تعالى ودعوى قدمه ودعوى الوحدانيه دعوى نفي الشريك ودعوى
القدم دعوى نفي الحدوث فيكون الاجماع منعقدا على مطالبه النافي بالدليل ص قالوا لو لزم النافي لو لزم
للزم منكر مدعي النبوه وصلاه سادسه ومنكر الدعوى واجيب بان الدليل يكون استصحابا مع علم
عدم الرافع وقد يكون انتفاء لازم ويستدل بالقياس بالمانع وانتفاء الشرط على النفي بخلاف المنكر الخصم الحكم ش
النافي اي القايلون بان النافي لا يطالب بالدليل احتجوا بانه لو لزم على النافي الدليل للزم على منكر مدعي النبوه الدليل وللزم
ايضا على منكر مدعي صلاه سادسه وللزم ايضا على منكر الدعوى وهو المدعى عليه والتوالي باطله بالاجماع
بيان الملازمه ان كل واحد من المنكرين في الصور الثلاثه ناف اجاب بان الدليل على النفي قد يكون استصحابا
مع عدم الرافع وقد يكون الدليل على النفي انتفاء لازم وفي الصور الثلاث الدليل الاستصحاب مع عدم الرافع وقيل
لقايل ان يقول ما ذكره ليس جوابا فانه يرد ان الدليل على النفي قد يكون

استفتى به وقد يكون اسقاطاً للاثر ولم يدل على انه مطالب ولعل الجواب ان النافي في هذه الصورة مانع يدفع
الدعوى عن نفسه والمانع لا يطالب بخلاف النافي اذا كان مدعياً فانه مطالب والله اعلم ومستند القائس
الرجحي على النفي بان يجعل الجامع وجود المانع او انتفاء الشرط هذا عند من يجوز تخصيص العلة لجواز تخلف الحكم عن
العلة بخلاف من لم يجوز تخصيص العلة لانه يستحيل تخلف الحكم عن العلة عنده ص

التقليد

والمفتي والمستفتي وما يستفتى فيه فالتقليد العمل بقول غيرك من غير حجة وليس الرجوع الى الرسول
والى الاجماع والعامي الى المفتي والقاضي الى العدل بتقليد لقيام الحجة ولا مشاحة في التسمية والمفتي الفقيه
وقد تقدم والمستفتي خلافه فان قلت بالتجزي فواضح والمستفتى فيه المسائل الاجتهادية لا العقلية على الصحيح
ش لما فرغ من الاجتهاد شرع في التقليد والمفتي والمستفتي وما يستفتى فيه وعرف التقليد
بانه العمل بقول الغير من غير حجة فالعمل بقول الرسول والعمل بالاجماع وعمل العامي بقول المفتي وعمل القاضي بقول العدل
ليس بتقليد لقيام الحجة عليه اما العمل بقول الرسول فالحجة عليه ظاهرة واما العمل بالباقي فالحجة عليه قول الرسول
ولا مشاحة في تسمية العمل بقول غير من غير حجة تقليدا والمفتي الفقيه وقد تقدم تعريف الفقه فيعرف منه
الفقيه والمستفتي خلاف المفتي فان قلت بتجزي الاجتهاد فواضح ان كل من كان اعلم من غيره فهو بالنسبة الى ذلك
الغير يجوز ان يكون مفتيا ويكون ذلك الغير مستفتيا وان لم نقل بتجزي الاجتهاد فالمفتي من يكون عالما بالجميع
والمستفتي لا يكون عالما بالجميع والمستفتى فيه هو المسائل الاجتهادية واما المسائل العقلية فالصحيح انه لا يجوز
التقليد فيها ص مسئلة لا تقليد في العقليات كوجود الباري وقال العنبري بجوازه وقيل
النظر فيه حرام لنا الاجماع على وجوب المعرفة والتقليد لا يحصل لجواز الكذب ولانه كان يحصل كحدوث العالم ولانه
لو حصل لكان نظرا ولا دليل ش اختلفوا في جواز التقليد في العقليات اي المسائل الاصولية المتعلقة
بالاعتقاد كوجود الباري وصفاته والحق انه لا تقليد في العقليات وقال العنبري يجوز التقليد فيها وقيل
الواجب في مثل هذه العقليات التقليد والنظر فيه حرام واحتج المصنف على المختار بان الاجماع منعقد على
وجوب معرفة الله تعالى وما يجوز عليه من الصفات وما لا يجوز والتقليد لا يحصل المعرفة لوجوه الاول
انه يجوز كذب المقلد لانه ليس بمعصوم ومن لم يكن آتيا بالواجب فلو جاز التقليد في المعرفة لجاز ترك الواجب
الثاني لو كان التقليد يحصل المعرفة لكان تحصل المعرفة بحدوث العالم اذا قلد القائل به وتحصل المعرفة بقدم
العالم اذا قلد القائل به فيلزم حدوث العالم وقدمه وهو محال الثالث ان التقليد لو حصل المعرفة لكان تحصيل
التقليد المعرفة بالنظر والثاني باطل اما الملازمة فلانه لو كان تحصيل المعرفة بالضرورة لما اختلف فيه ولاشترك
جميع الخلق فيه وليس كذلك واما انتفاء التالي فلان النظر لا يحصل الا من دليل والاصل عدمه قيل على الوجه الاول
انه يلزم مثله ان لو لم يجوزه بالتقليد لاحتمال خطأ الناظر ويمكن ان يجاب عنه بان خطأ الناظر انما يحتمل اذا لم
يراع القانون المميز بين النظر الصحيح والفاسد اما عند مراعاته فلا يحتمل وعلى الوجه الثاني ان النظر ايضا
قد يفضي بواحد الى القدم وبآخر الى الحدوث فلو كان المعرفة بالنظر يلزم اجتماع النقيضين ويمكن ان يجاب عنه بمثل ما اجاب
عن الاول وعلى الثالث انه لم احتاج التقليد في افادة المعرفة الى النظر احتاج النظر ايضا في الافادة
الى النظر ويمكن ان يجاب بان النظر وان احتاج في كونه مفيدا للمعرفة الى النظر لكنه دل دليل على كونه خ م التقليد
مفيدا بخلاف التقليد فانه لم يدل الدليل على كونه مفيدا للمعرفة والحق ان حصول اليقين في الالهيات بالنظر
صعب جدا الا انه يحصل الظن بالنظر ولا يحصل الظن من التقليد اصلا فالنظر اولى من التقليد ص
قالوا لو كان واجبا لكانت الصحابة به اولى ولو كان لنقل كما نقل في الفروع واجيب بانه كذلك والا لزم نسبتهم الى
الجهل بالله وهو باطل وانما لم ينقل لوضوحه وعدم الحوج الى الاكثار قالوا لو كان لالزم الصحابة
العوام بذلك قلنا نعم وليس المراد تحرير الادلة والجواب عن الشبه والدليل يحصل بايسر نظر قالوا وجوب
النظر دور عقلي وقد تقدم قالوا مظنة الوقوع في الشبه والضلالة بخلاف

التقليد

التقليد قلت فيحرم على المقلد او يتسلسل ش القائلون بان النظر ليس بواجب في العقليات
احتجوا بوجوه الاول ان النظر لو كان واجبا لكانت الصحابة اولى بالنظر ولو كان النظر واجبا عليهم
لنقل عنهم ومناظرتهم في المسائل الاصولية الاعتقادية كما نقل مناظرتهم في الفروع ولما لم ينقل
دل على ان النظر غير واجب اجاب بانه كذلك اي كان الصحابة اولى بالنظر والا لزم نسبتهم الى الجهل بالله وهو
باطل قطعا وانما لم ينقل مناظرتهم ومباحثتهم لا لعدم وجوب النظر عليهم بل لوضوح الامر عندهم في ذلك
ولعدم الحوج عندهم الى الاكثار في الكلام والمناظرة لصفاء سرائرهم وصفاء سريرتهم ومشاهدتهم المحوج
الوحي والتنزيل فانه امر يعد النفوس لادراك الامور الالهية والصفات القدسية المنزهة عن الشوائب
الكسبية واللواحق المادية الثاني لو كان النظر واجبا لالزم الصحابة به العوام بالنظر والتالي باطل
لانه لم ينقل عن احد من الصحابة الزام العوام بذلك اجاب عنه بانهم الزموا العوام بالنظر وليس المراد بالنظر
تحرير الادلة وتلخيصها والجواب عن الشبه الواردة على الادلة كما يفعله المتكلمون ولا شك ان الدليل الموجب للمعرفة
يحصل بايسر نظر الثالث ان النظر لو كان واجبا لزم الدور وذلك لان وجوب النظر نظري يتوقف
على النظر والنظر يتوقف على وجوب النظر فيلزم الدور وقد تقدم جوابه في اول الكتاب وهو ان
النظر لا يتوقف على وجوب النظر الرابع ان النظر مظنة الوقوع في الشبه والضلالة والوقوع في الشبه
والضلالة حرام ومظنة الحرام حرام فيكون النظر حراما بخلاف التقليد فانه لا يكون مظنة الوقوع في الشبه
والضلالة اجاب بانه اذا كان النظر حراما يلزم حرمة التقليد ايضا وذلك لان التقليد اما يستند
الى النظر او لا فان كان الاول يلزم حرمته وان لم يستند الى النظر بل استند الى تقليد آخر يتسلسل ولقائل
ان يقول لا نسلم ان التقليد ان لم يستند الى النظر احتاج الى تقليد آخر ولم لا يجوز ان يستند التقليد الى
الكشف والمشاهدة فلم يحتج الى تقليد آخر ص مسئلة غير المجتهد يلزمه التقليد وان
كان عالما وقيل بشرط ان يتبين له صحة اجتهاده بدليله لنا فاسألوا وهو عام فيمن لا يعلم
وايضا لم يزل المستفتون يتبعون من غير ابداء المستند لهم من غير نكير قالوا يؤدي الى وجوب اتباع
الخطأ قلنا وكذلك لو ابدى له مستنده وكذلك المفتي نفسه ش غير المجتهد يلزمه
التقليد في الفروع وان كان عالما بغير ما يقلد فيه وقيل انما يلزم غير المجتهد التقليد اذا تبين له صحة
اجتهاد من يقلده بدليل الاجتهاد واحتج المصنف على الاول بوجهين الاول قوله تعالى فاسألوا اهل
الذكر ان كنتم لا تعلمون فانه عام في العامي والعالم الذي لم يعلم ما يقلد فيه الثاني انه لم يزل
المستفتون يتبعون المفتين من غير ابداء المفتين مستند اجتهادهم للمستفتين وشاع وذاع ولم ينكره
احد فيكون اجماعا على اتباع غير المجتهد للمجتهد وان لم يتبين له دليل صحة اجتهاده احتج الآخرون قالوا لو لم
يتبين له صحة اجتهاده بدليله لادى الى وجوب اتباع الخطأ لانه اذا لم يتبين له مستند الاجتهاد جاز ان يكون
اجتهاده خطأ اجاب بان هذا مشترك الالزام فانه لو ابدى المجتهد للمقلد سنده يجوز ان يكون اجتهاده
خطأ فان احتمال الخطأ لا يندفع بابداء السند وايضا المفتي نفسه مأمور بالعمل باجتهاده مع جواز خطائه
ص مسئلة الاتفاق على استفتاء من عرف بالعلم والعدالة او رآه منتصبا والناس مستفتون
معظمون له وعلى امتناعه في ضده والمختار امتناعه في المجهول لنا ان الاصل عدم العلم وايضا الاكثر الجهال
فالظاهر انه من الغالب كالشاهد والراوي قالوا لو امتنع لذلك لامتنع فيمن علم علمه دون عدالته قلنا ممتنع
ولو سلم فالفرق ان الغالب في المجتهد العدالة بخلاف الاجتهاد ش اتفقوا على جواز الاستفتاء ممن
عرفه المستفتي بالعلم والعدالة او رآه منتصبا للافتاء والناس مستفتون منه ويعظمون له ولافتائه و
اتفقوا ايضا على امتناع الاستفتاء في ضده اي ممن عرف بالجهل وعدم العدالة ولم يره منتصبا للافتاء

والناس لا يلتفتون اليه ولا الى افتائه واختلفوا في جواز الاستفتاء من المجهول اي الذي لا يعرف
بعلم ولا جهل والمختار امتناع الاستفتاء منه واحتج عليه بان الاصل عدم العلم وبان اكثر الناس
الجهال فلو لم يمتنع لكان من الغالب الحاق الفرد بالاعم الاغلب كالشاهد والراوي فانه اذا جهل
حاله لم يقبل قوله القائل بجواز الاستفتاء من المجهول قالوا لو امتنع الاستفتاء من المجهول الذي لا يعلم
بحاله لامتنع الاستفتاء ممن علم علمه دون عدالته والتالي باطل لان الناس يستفتون ممن علم علمه وجهل
عدالته اجاب بانه يمتنع الاستفتاء ممن علم علمه وجهل عدالته ولو سلم جواز الاستفتاء ممن علم علمه
وجهل عدالته فالفرق بينهما ظاهر فان الغالب في المجتهدين العدالة فمن لم يعرف بالعدالة من المجتهدين يلحق بالعدول
منهم الحاقا للفرد بالاعم الاغلب بخلاف الاجتهاد فان من لم يعرف بالاجتهاد لا يلحق بالمجتهدين لان الغالب
الجهال ص مسئلة اذا تكررت الواقعة لم يلزم تكرير النظر وقيل يلزم لنا اجتهد و
الاصل عدم امر اخر قالوا يحتمل ان يتغير اجتهاده قلنا فيجب تكريره ابدا ش اذا اجتهد المجتهد
في واقعة وادى اجتهاده الى حكم معين ثم تكررت تلك الواقعة لم يلزمه تكرير النظر وقيل يلزمه لنا في
الاول بانه اجتهد وحصل الظن بمقتضى اجتهاده والاصل عدم امر اخر يطلع عليه ثانيا فلم يجب عليه
تكرير النظر القائل بوجوب تكرير النظر عند تكرر الواقعة قالوا يحتمل ان يتغير اجتهاده باطلاعه على ما لم
يطلع عليه اولا فيجب النظر اجاب بان احتمال تغير الاجتهاد لو كان موجبا لوجوب تكرير النظر ابدا لوجب تكرير
تكرير النظر ابدا لاحتمال تغير الاجتهاد لكن لم يجب تكرير النظر ابدا بالاتفاق ص مسئلة يجوز خلو الزمان
عن المجتهد خلافا للحنابلة لنا لو امتنع لكان لغيره والاصل عدمه وقال صلوات الله عليه ان الله لا يقبض
العلم انتزاعا ينتزعه ولكن يقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤسا جهالا فسئلوا فافتوا بغير علم
فضلوا واضلوا قالوا لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق حتى يأتي امر الله وحتى يظهر الدجال قلنا فاين
نفي الجواز ولو سلم فدليلنا اظهر ولو سلم فيتعارضان ويسلم الاول قالوا فرض كفاية فيستلزم انتفاؤه اتفاق ولو سلم
المسلمين على الباطل قلنا اذا فرض موت العلماء لم يمكن ش يجوز خلو الزمان عن المجتهدين خلافا للحنابلة لنا
واحتج عليه بوجهين الاول ان خلو الزمان عن المجتهد لم يستلزم محالا لذاته فلو امتنع لكان امتناعه لغيره
والاصل عدم الغير الثاني قوله صلوات الله عليه ان الله لا يقبض العلم الحديث فانه يدل صريحا على خلو الزمان
عن العلماء احتج الحنابلة بوجهين الاول قوله عليه السلام لا تزال طائفة من امتي الى اخره فانه يدل على عدم خلو الزمان
عن المجتهد اجاب بان الحديث دال على عدم خلو الزمان عن طائفة ظاهرين على الحق ولا يدل على نفي جواز
خلو الزمان عن المجتهد والنزاع فيه فاين نفي الجواز ولو سلم ان الحديث دال على نفي الجواز فدليلنا
اظهر لانه يدل صريحا على خلو الزمان عن العلماء وهذا ليس بصريح في نفي الجواز لان القائم بالحق اعم من المجتهد ولو سلم ان
دليلكم لا يكون اظهر فيتعارضان اي دليلنا ودليلكم ويسلم الدليل الاول لنا عن المعارض الثاني ان الاجتهاد
فرض كفاية فيستلزم انتفاؤه في عصر من الاعصار اتفاق المسلمين على الباطل لانه اذا انتفى الاجتهاد في عصر
تكون الامة في هذا العصر متفقين على ترك الواجب وهو باطل اجاب بانه اذا فرض موت العلماء لم يمكن
الاجتهاد واذا لم يمكن لا يكون فرض كفاية فاتفاق الامة على ترك الاجتهاد في عصر لا يكون باطلا
ص مسئلة افتاء من ليس بمجتهد بمذهب مجتهد ان كان مطلعا على المأخذ اهلا للنظر جائز
وقيل عند عدم المجتهد وقيل يجوز مطلقا وقيل لا يجوز لنا وقوع ذلك ولم ينكر والانكار عن غيره
المجوز ناقل كالاحاديث واجيب بان الكلام في غير الناقل قالوا لو جاز لجاز
للعامي واجيب بالدليل وبالفرق ش اختلفوا في افتاء من ليس بمجتهد اذا افتى بمذهب مجتهد
كفقيه الشافعي الذي ليس بمجتهد اذا افتى بمذهب الشافعي والمختار عند المصنف

انه

انه يجوز افتاء من ليس بمجتهد بمذهب مجتهد اذا كان مطلعا على ماخذ ذلك المجتهد اهلا للنظر فيها بان يكون
قادرا على التفريع على الماخذ وان لم يكن كذلك فلا يجوز افتاؤه وقيل يجوز افتاء المطلع على الماخذ عند
عدم المجتهد لا مع وجوده وقيل يجوز افتاء من ليس بمجتهد مطلقا سواء كان مطلعا على الماخذ اولا وقيل لا يجوز مطلقا
واحتج المصنف على المذهب المختار بانه وقع الافتاء من المطلع على الماخذ في الاعصار ولم ينكر عليه احد
وانكر السلف على افتاء من ليس بمطلع على الماخذ فيكون اجماعا على جواز افتاء المطلع وعدم جواز افتاء غير المطلع
احتج المجوز مطلقا بان غير المجتهد المفتي ناقل لما افتى به فيعتبر نقله كالاحاديث اجاب بان الكلام في
الافتاء بمذهب غيره وهو غير النقل اما لو نقل وقال مثلا قال الشافعي كذا وظن المستفتي صدقه جاز
له الاخذ بقوله المانع من جواز الافتاء من ليس بمجتهد بمذهب مجتهد قالوا لو جاز افتاء من ليس بمجتهد لجاز افتاء العامي
لكون كل واحد منهما غير مجتهد اجاب بان الجواز والامتناع يتبعان الدليل والدليل دل على جواز افتاء من ليس
بمجتهد اذا كان مطلعا على الماخذ اهلا للنظر ولم يدل على جواز افتاء العامي وبالفرق فان المطلع على الماخذ
الذي له اهلية النظر يبعد عنه الخطأ لاطلاعه على سند الاجتهاد بخلاف العامي ص مسئلة
للمقلد ان يقلد المفضول وعن احمد وابن سريج الارجح متعين لنا القطع بانهم كانوا يفتون مع الاشتهار
والتكرار ولم ينكر وايضا قال عليه السلام اصحابي كالنجوم واستدل بان العامي لا يمكنه الترجيح لقصوره واجيب
بانه يظهر بالتسامع وبرجوع العلماء اليه وعدم ذلك قالوا اقوالهم كالادلة فيجب الترجيح قلنا لا يقاوم ما
ذكرناه ولو سلم فلعسر ترجيح العوام قالوا الظن بقول الاعلم اقوى قلنا تقرير ما قدمتموه ش
اختلفوا في ان المقلد هل يجوز له ان يقلد المفضول عند وجود الافضل والمختار انه يجوز له ان يقلد المفضول
مع وجود الافضل وقيل عن احمد وابن سريج ان تقليد الارجح متعين واحتج المصنف على المختار بان المفضولين
من الصحابة كانوا يفتون مع اشتهارهم بالمفضولية ومع تكرر الافتاء منهم ولم ينكر عليهم احد من الصحابة فيكون
اجماعا منهم على جواز تقليد المفضول مع وجود الافضل وبقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
فانه ظاهر في جواز الاقتداء بكل منهم من غير فرق بين الفاضل والمفضول واستدل على جواز تقليد
المفضول بان تعيين الارجح للمقلد يتوقف على ترجيح العامي والعامي لا يمكنه الترجيح لقصوره اجاب
بان الترجيح يظهر بالتسامع وبرجوع العلماء اليه واقبال الناس عليه في الاستفتاء وهذا يمكن للعامي المانعون
من جواز تقليد المفضول احتجوا بوجهين الاول ان اقوال المفتين بالنسبة الى المقلد كالادلة فكما وجب
العمل بالدليل الراجح وجب تقليد الافضل اجاب بان هذا الدليل لا يقاوم ما ذكرنا لان ما ذكرنا اجماع
وهذا قياس والقياس لا يقاوم الاجماع ولو سلم ان القياس يقاوم الاجماع فالفرق بين المقيس والمقيس
عليه فان المجتهد يقدر على ترجيح الادلة بعضها على بعض والعامي لا يقدر لعسر الترجيح على العوام
الثاني ان الظن بقول الاعلم اقوى من الظن بقول المفضول فيجب اتباع الظن الاقوى اجاب بان هذا
تقرير للدليل السابق لا دليل اخر ص مسئلة ولا يرجع عنه بعد تقليده اتفاقا وفي حكم
اخر المختار جوازه لنا القطع بوقوعه ولم ينكر فلو التزم مذهبا معينا كمالك والشافعي فثالثها كالاول
ش اتفقوا على ان العامي اذا قلد مجتهدا في حكم من الاحكام لا يرجع عن ذلك المجتهد في ذلك الحكم الى غيره
من المجتهدين واختلفوا في انه هل يجوز الرجوع الى مجتهد اخر في حكم اخر والمختار انه يجوز للمقلد الرجوع الى
مجتهد اخر في حكم اخر والدليل عليه ان القطع حاصل بوقوع الرجوع وعدم الانكار فان العوام لا يزالون يقلدون
مجتهدا في حكم ويقلدون غيره في حكم اخر ولم ينكر عليهم احد واما لو التزم العامي مذهبا معينا كمالك والشافعي فهل
يجوز له ان يخالف امامه في بعض المسائل ويقلد غيره فيه ثلاثة مذاهب اولها انه يجوز مطلقا وثانيها انه لا
يجوز مطلقا وثالثها انه يجوز فيما لم يعمل به ولا يجوز في حكم قلده والبعض وثالثها كالاول
ص الترجيح وهو اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها فيجب تقديمها للقطع عنهم بذلك
واورد شهادة اربعة مع اثنين

واجيب بالتزامه او بالفرق ولا تعارض في قطعيين ولا في قطعي وظني لانتفاء الظن والترجيح
في الظنيين منقولين او معقولين او منقول ومعقول ش لما فرغ من الاجتهاد شرع في
الترجيح وذكر اولا حده ثم وجوب العمل به ثم اقسامه والترجيح هو اقتران الامارة بما تقوى به على
معارضها ويجب تقديم الامارة على معارضها اذا رجحت لانا نقطع ان الصحابة قدموا بعض الاخبار
على بعض منها انهم قدموا خبر عايشة رضي الله عنها في التقاء الختانين على خبر ابي هريرة الماء من الماء
وقدموا خبر من روى من ازواجه انه عليه السلام كان يصبح جنبا وهو صائم على خبر ابي هريرة من
اصبح جنبا فلا صوم له واعترض بان شهادة اربعة راجحة على شهادة اثنين فلو وجب العمل بالراجح
وجب تقديم شهادة اربعة على اثنين واجيب بالتزامه فان بعض الائمة يجب تقديم شهادة اربعة على شهادة
اثنين وبالفرق فان الشهادة شرعت لدفع الخصومة فلو اعتبر الترجيح بالكثرة لافضى الى تطويل الخصومة
وهو خلاف ما هو المقصود من شرعه بخلاف الامارة ولا تعارض بين قطعيين لان القطع بالايجاب يجب
ان يكون مطابقا للواقع فلو قطع بالنفي على تقدير القطع بالايجاب يلزم كون النفي ايضا مطابقا للواقع فيلزم
اجتماع النقيضين في الواقع وهو محال ولا تعارض ايضا بين قطعي وظني لانتفاء الظن باحد الطرفين عند القطع
بالطرف الاخر بل التعارض انما يقع بين الظنيين وهو اما في منقولين او في معقولين او في منقول ومعقول
ص الاول في السند والمتن والمدلول وفي خارج الاول بكثرة الرواة لقوة الظن خلافا
للكرخي وبزيادة الثقة والفطنة والورع والعلم والضبط والنحو وبانه اشهر باحدها وباعتماده على
حفظه لا نسخه وعلى ذكره لا على خط وبموافقة عمله وبانه عرف انه لا يرسل الا عن عدل في المرسلين
وبان يكون المباشر كرواية ابي رافع نكح ميمونة وهو حلال وكان السفير بينهما على رواية ابن عباس نكح ميمونة
وهو حرام وبان يكون صاحب القصة كرواية ميمونة تزوجني رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن حلالان
وبان يكون مشافها كرواية القسم عن عايشة رضي الله عنها ان بريرة عتقت وكان زوجها عبدا على رواية بريرة
انه كان حرا لانها عمة القسم وان يكون اقرب عند سماعه كرواية ابن عمر افرد عليه السلام وكان تحت ناقته
حين لبى او بكونه من اكابر الصحابة لقربه غالبا او متقدم الاسلام او مشهور النسب او غير ملتبس
بضعيف وتحملها بالغا وبكثرة المزكين او اعدليتهم او اوثقيتهم وبالصريح على الحكم والحكم على العمل وبالمتواتر
على المسند والمسند على المرسل ومرسل التابعي على غيره وبالاعلى اسنادا والمسند على كتاب معروف
وعلى المشهور والكتاب على المشهور كالبخاري ومسلم على غيرهما والمسند باتفاق على المختلف فيه وبقراءة
الشيخ وبكونه غير مختلف وبالسماع على محتمل وبكونه مع الحضور على الغيبة وبورود صيغة فيه على ما فهم
وبما لا تعم به البلوى على الاخر في الاحاد وبما لم يثبت انكار لروايته على الاخر ش القسم الاول
التعارض بين المنقولين وهو اما في السند او في المتن او في مدلول اللفظ او في امر خارج الاول
وهو التعارض في السند والترجيح فيه اما بامور يتعلق بحال الراوي او بحال الرواية او بحال المروي عنه
الاول ما يتعلق بحال الراوي وهو الترجيح بكثرة الرواة فان كثرة الرواة مرجحة لقوة الظن بها خلافا للكرخي
وبزيادة الثقة والعدالة وبزيادة الفطنة او بزيادة الورع وبزيادة العلم وبزيادة الضبط وبزيادة علم النحو
وبان يكون اشهر باحد هذه الامور الستة وباعتماد الراوي على حفظه لا على نسخة سمع منها وباعتماده على
ذكره لا على خط وذلك بان يكون الراوي حال الرواية ذاكرا للرواية غير معتمد في ذلك على خطه او خط اخر
وبموافقة الخبر عمل الراوي لان خبر من عمل بموافقته ابعد من الكذب من خبر من لم يوافق عمله خبره وبانه
عرف من حال الراوي انه لا يرسل الا عن عدل في المرسلين وبان يكون الراوي مباشرا لما روى كرواية ابي
رافع ان النبي عليه السلام نكح ميمونة وهو عليه السلام حلال على خبر محرم وكان ابو رافع سفيرا بين الرسول
عليه السلام وبين ميمونة فانه يرجح على رواية ابن عباس نكح ميمونة وهو محرم وبان يكون الراوي

صاحب القصة كرواية ميمونة تزوجني رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن حلالان فانها تقدم على رواية ابن عباس
لكون صاحب القصة اعرف بها من غيره وبان يكون الراوي مشافها فيما يخبر به ولمن يروي عنه حجاب
كرواية القسم بن محمد بن ابي بكر عن عايشة رضي الله عنها ان بريرة عتقت وكان زوجها عبدا فانه يقدم على رواية
من روى ان زوجها كان حرا لان القسم سمع من عايشة مشافهة لان عايشة عمته بخلاف من روى انه كان حرا
فانه سمع منها من وراء الحجاب وبان يكون الراوي اقرب ممن يروي عنه عند سماع ما رواه كرواية ابن عمر رضي الله عنه
افرد رسول الله وكان ابن عمر تحت ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم فانها تقدم على رواية من روى انه عليه السلام حين لبى عليه السلام
قرن وبكون الراوي من اكابر الصحابة لقربه لانه غالبا من النبي دون الاصغر او بكون الراوي متقدم الاسلام
فان الكذب عنه ابعد او بكونه مشهور النسب او بكونه غير ملتبس في الاسم بضعيف يطعن فيه وتحمل الراوي
الرواية حالة البلوغ لزيادة ضبط البالغ واحتياطه وبكثرة مزكي الراوي او باعدليتهم او باوثقيتهم بالبحث
عن حاله وبتصريح المزكين بالتعديل فانه يقدم على الحكم وذلك بان يكون تزكية احدهما بصريح القول وتزكية الاخر
بالحكم بشهادته والتزكية بالحكم يقدم على التزكية بالعمل وذلك بان يكون تزكية احدهما بالحكم بشهادته وتزكية الاخر
بالعمل بروايته الثاني ما يتعلق بحال الرواية وهو الترجيح بالمتواتر فان المتواتر يرجح على المسند لان
المتواتر مقطوع المتن والمسند مظنونه والمسند يقدم على المرسل ان قيل بالخلاف في قبول المرسل ومرسل
التابعي يرجح على مرسل غيره لان مرسل التابعي قد ترك فيه ذكر الصحابي لان الظاهر رواية التابعي عن الصحابي والظاهر
في الصحابي العدالة لقيام الدليل عليه بخلاف غير الصحابي وبالاعلى اسنادا فانه يقدم على غيره لقلة الوسايط
فانها ابعد عن الكذب والمسند عنعنه الى الرسول عليه السلام يرجح على الذي اسند الى كتاب معروف ويرجح ايضا
على حديث مشهور بين العلماء ويرجح ما في كتاب معروف على الحديث المشهور بين العلماء لان العادة تمنع التعدد
في الكتاب المشهور ويرجح ما في صحيحي البخاري ومسلم على غيره فان المسند الى كتاب مشهور بالصحة اولى من المسند
الى كتاب غير مشهور بالصحة ويرجح المسند باتفاق على ما اختلف في كونه مسندا ويرجح بقراءة الشيخ فان قراءة الشيخ الدرج
على الكاتب اولى من قراءته على الشيخ لامكان ذهول الشيخ في الثاني ويرجح بكونه غير مختلف روايته فان
اختلاف الرواية تدل على انه مضطرب الحال وما يكون على طريقة واحدة الثالث ما يتعلق بحال
المروي فيرجح بالسماع فان الحديث المسموع عن النبي عليه السلام يقدم على ما احتمل ان يكون مسموعا ويرجح بكونه مع الحضور
فان المروي الذي يخبر جرى بحضرته عليه السلام ولم ينكره راجح على ما جرى في غيبته وعلم به ولم ينكره ويرجح
بورود صيغة فيه فان الذي ورد فيه صيغة لفظ النبي عليه السلام يقدم على ما فهم من فعله مثل سهى فسجد ويرجح
بما لا تعم به البلوى في الاحاد فان ما لا تعم به البلوى راجح على ما تعم به البلوى اذا كان من الاحاد لكونه ابعد من
الكذب مما تعم به البلوى لان تفرد الواحد بنقل ما توفر الدواعي على نقله يوهم الكذب ويرجح بما لم يثبت انكار لروايته
على ما ثبت انكار لروايته يقدم على ما ثبت انكار لراويته سواء كان الانكار انكار جحود او انكار نسيان
ص المتن النهي على الامر والامر على الاباحة على الصحيح والنفي على الاباحة والاقل احتمالا على
الاكثر والحقيقة على المجاز والمجاز على المجاز لشهرة مصححه او قربه او قرب جهته او رجحان دليله او شهرة استعماله
والمجاز على المشترك على الصحيح كما تقدم والاشهر مطلقا واللغوي المستعمل شرعا على الشرعي بخلاف المنفرد الشرعي
وبتاكيد الدلالة ويرجح الاقتضاء لضرورة الصدق على ضرورة وقوعه شرعا وفي الايماء بانتفاء العبث او الحشو
على غيره والمفهوم الموافقة على المخالفة على الصحيح والاقتضاء على الاشارة وعلى الايماء وعلى المفهوم وكتخصيص العام
على تاويل الخاص والعام الذي لم يخص على ما خص والتقييد كالتخصيص والعام الشرطي
على غيره والجمع المعرف باللام ومن وما على
النكرة المنفية وغيرها

الجنس باللام والاجماع على النص والاجماع على ما بعده ش‍ـــــ لما فرغ من الترجيح بامور
عائدة الى السند شرع في الترجيح بامور تعود الى المتن فالنهي يرجح على الامر لان المقصود من الامر
حصول المصلحة ومن النهي دفع المفسدة والاعتناء بدفع المفسدة اشد من الاهتمام بحصول المصالح
ولان محامل النهي وهي الحرمة او الكراهة اقل من محامل الامر وهي الوجوب والندب والاباحة وكلما
كان المحامل اقل كان ابعد عن الاضطراب والامر يرجح على الاباحة على المذهب الصحيح لاحتمال الضرر على تقدير
الترك لو قدم الاباحة بخلاف العكس لانه لو قدم الامر لم يحتمل الضرر لانه لم يحرم تركه ومن يرجح الاباحة
على الامر نظر الى ان الامر احتمل عدة معان بخلاف الاباحة فان الاباحة اقل احتمالا فيرجح على الامر
لقلة الاحتمال ويرجح النهي على الاباحة بمثل ما قيل في ترجيح الامر على الاباحة ويرجح الاقل احتمالا على الاكثر
احتمالا للمبادر وما كان القاطعة حقيقة راجحة على ما كانت القاطعة مجازا لان الحقيقة مستقلة بالافادة
دون المجاز فانه يحتاج الى القرينة والمجاز يرجح على المجاز بسبب شهرة مصحح ذلك المجاز وذلك بان يكون
العلاقة فيه وبين الحقيقة اشهر من العلاقة بين المجاز الاخر والحقيقة مثلا ان يكون احدهما من باب
اطلاق ... والاخر من باب اسم المتعلق على المتعلق او بقوة مصححه بان يكون مصحح احد المجازين اقوى من
مصحح الاخر كاطلاق اسم الكل على الجزء بالعكس فان العلاقة المصححة في الاول اقوى من العلاقة المصححة في الثاني
او بقرب جهة احد المجازين الى الحقيقة كحمل نفي الذات على نفي الصحة فانه اقرب اليه من نفي الكمال او بكون دليل
احد المجازين راجحا على دليل المجاز الاخر وذلك بان يكون القرينة الصارفة في احدهما قطعية وفي الاخر غير قطعية
او يكون احد المجازين مشهور الاستعمال والاخر غير مشهور ويرجح المجاز على المشترك على المذهب الصحيح لما تقدم في بحث
المجاز وترجيح الاشهر مطلقا على غير الاشهر وانما قال مطلقا ليتناول الترجيح بين الحقيقتين اذا كانت
احديهما اشهر من الحقيقة والترجيح بين الحقيقة والمجاز اذا كان المجاز اشهر من الحقيقة وفي رجحان المجاز الاشهر
على الحقيقة نظر لان المجاز وان كان اشهر لكنه على خلاف الاصل والحقيقة وان كانت اقل شهرة لكنها ترجح بانها
الاصل ويرجح اللفظ اللغوي المستعمل شرعا في مفهومه اللغوي على المنقول الشرعي لان الاصل موافقة الشرع
اللغة وهذا خلاف المتقدم وهو ان يكون اللفظ مستعملا في اللغة لمعنى وفي الشرع لمعنى اخر فان المعهود من الشرع
اطلاق اللفظ في مفهومه الشرعي ويرجح احد المعنيين بتأكيد الدلالة مثلا ان يكون احد المعنيين ...
عطف على عام ... والاخر خاصا ليس كذلك فان الخاص المعطوف على العام اكد دلالة بدلالة
العام عليه مثل قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى ويرجح في الاقتضاء ما يتوقف عليه ضرورة الصدق
مثل رفع عن امتي الخطأ والنسيان على ما يتوقف عليه ضرورة وقوعه شرعا او عقلا مثل اعتق عبدك عني او
صعدت السطح لان ما يتوقف عليه صدق المتكلم اولى مما يتوقف عليه وقوعه الشرعي او العقلي نظرا الى بعد
الكذب في كلام الشارع ويرجح في الايماء ما لولاه لكان في الكلام عبث وحشو على غيره من اقسام الايماء مثل ان
يذكر الشارع مع الحكم وصفا لو لم يعلل الحكم به لكان ذكره عبثا او حشوا فانه يقدم على الايماء بترتيب الحكم
بفاء التعقيب لان نفي العبث والحشو من كلام الشارع اولى ويرجح احد المعنيين بطريق المفهوم بمفهوم
الموافقة فان مفهوم الموافقة راجح على مفهوم المخالفة على المذهب الصحيح لان دلالة اللفظ على مفهوم
الموافقة اظهر من دلالته على مفهوم المخالفة ولذلك لم يقل بمفهوم المخالفة بعض من قال بمفهوم الموافقة
ويرجح الاقتضاء على الاشارة وعلى الايماء وعلى المفهوم اما ترجيحه على الاشارة فلان الاقتضاء مقصود بايراد
اللفظ صدقا او حصولا ويتوقف الاصل عليه بخلاف الاشارة فانها لم يقصد بايراد اللفظ وان توقف
الاصل عليه واما ترجيحه على الايماء فلان الايماء وان كان مقصودا بايراد اللفظ لكنه لم يتوقف الاصل عليه
واما ترجيحه على المفهوم فلان الاقتضاء مقطوع بثبوته والمفهوم مظنون ثبوته ولذلك لم يقل بالمفهوم
بعض من قال بالاقتضاء ويرجح

تخصيص العام على تأويل الخاص لان تخصيص العام كثير وتأويل الخاص ليس بكثير ولان الدليل لما دل على عدم
ارادة البعض تعين كون الباقي مرادا واذا دل على ان ظاهر الخاص غير مراد لم يتعين هذا التأويل
ويرجح الخاص على العام ويرجح الخاص من وجه على العام مطلقا لان الخاص اقوى دلالة من العام فكان
ظاهرا اقرب منه ويرجح العام الذي لم يخصص على العام الذي خصص لان العام بعد التخصيص اختلف في
كونه حجة بخلاف العام الباقي على عمومه وحكم المقيد والمطلق حكم الخاص والعام ويرجح العام الشرطي
ومن وما على النكرة في سياق النفي وعلى غيرهما كالمحلى باللام لان الفاء العام الشرطي يوجب الغاء السببية
الكاحله بالشرطية والفاء العام غير الشرطي لا يوجب غير الفائدة معتبرة اخرى فكان اولى ويرجح المجموع
المحلى باللام ومن وما على الجنس المحلى باللام لان الجنس المحلى باللام اختلف المحققون في عمومه بخلاف
المجموع باللام ومن وما ويرجح الاجماع على النص لعدم قبول الاجماع النسخ ويرجح الاجماع الظني على الاجماع الاخر الظني
وقع بعده لعصر الاول من عهد الرسول عليه السلام وهو يوجب قوة الظن ص‍ـــــ المدلول
الحظر على الاباحة وقيل بالعكس وعلى الندب لان دفع المفاسد اهم وعلى الكراهة والوجوب على الندب
والمثبت على النافي كحديث بلال دخل البيت وصلى وقال اسامة دخل البيت ولم يصل وقيل سواء والدارئ على الموجب
والموجب للطلاق والعتق لمخالفته للنفي وقيل بالعكس لموافقته التأسيس والتكليفي على الوضعي بالثواب
وقد يعكس والاخف على الاثقل وقد يعكس ش‍ـــــ لما فرغ من الترجيح العائد الى المتن شرع في الترجيح العائد
الى المدلول ويرجح الحظر على الاباحة لان فعل الحظر يستلزم مفسدة بخلاف الاباحة لانه لا يتعلق بفعلها وتركها
مصلحة ولا مفسدة ولقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب الحرام الحلال وقيل بالعكس اي يرجح الاباحة
على الحظر لان الاباحة يستلزمه نفي الحرج الذي هو الاصل ويرجح الحظر على الندب لان الندب لتحصيل المصلحة والحظر
لدفع المفسدة ودفع المفاسد اهم من تحصيل المصالح ويرجح الحظر على الكراهة لقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال
والحرام الى اخره ويرجح الحظر على الوجوب لان دفع المفسدة اهم ويرجح الوجوب على الندب لان مع اعتقاد
الوجوب يحذر المكلف عن الترك الذي يحتمل ان يكون التارك مذموما بسببه بخلاف اعتقاد الندب فانه لا يحذر
... عن الترك ويرجح المثبت على النافي لاشتمال المثبت على مزيد فائدة لم تحصل من النافي كخبر بلال انه عليه
السلام دخل البيت وصلى وقال اسامة انه عليه السلام دخل البيت ولم يصل وقيل المثبت والنافي سواء لا يرجح يتقوى؟
احدهما على الاخر لان النافي يوافقه الاصل ويرجح الدارئ اي الدافع على الموجب له لان الدارئ يوافق
النفي الاصلي ولقوله عليه السلام ادرؤوا الحدود بالشبهات ويرجح الموجب للطلاق والموجب للعتق على
النافي لهما لان الموجب للطلاق والعتق موافق النفي الاصلي اعني رفع القيد فيقوى به على النافي للطلاق
والعتق وقد يعكس في الصور الثلاث اي يرجح الموجب للحد على الدارئ والنافي للطلاق والعتق على الموجب
لهما لان الموجب للحد والنافي للطلاق والعتق يوافق التأسيس وموافقة التأسيس اولى من موافقة
النفي الاصلي لان التأسيس يفيد فائدة زائدة ويرجح الحكم التكليفي على الحكم الوضعي لان الثواب يحصل بالتكليفي
دون الوضعي وقد يعكس اي يرجح الحكم الوضعي على التكليفي لان الخطاب التكليفي يشترط فيه فهم المكلف
وتمكنه من الفعل والوضعي لا يكون كذلك ويرجح التكليف الاخف على الاثقل لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا
يريد بكم العسر ولقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وقد يعكس اي يرجح الاثقل
على الاخف لان الاثقل اكثر ثوابا لقوله عليه السلام ثوابك على قدر نصبك ص‍ـــــ الخارج يرجح
الموافق لدليل اخر او لاهل المدينة او للخلفاء او للاعلم والرجحان ... وبالتعرض للعلة و
العام على سبب خاص في السبب والعام عليه في غيره والخطاب شفاها العام كذلك والعام لم يعمل
صورة على غيره وقيل بالعكس والعام بانه امس بالمقصود مثل وان تجمعوا بين الاختين على او ما ملكت
وتفسير الراوي بفعله او قوله وبذكر السبب وبقرائن ... الاسلام او تاريخ مضيق
او تشديده لتأخر التشديدات

تأخره

مسـ[ـألة] لما فرغ من الترجيح العايد الى المدلول شرع في الترجيح العايد الى امر خارج وهو ترجيح
بامور لا يتوقف عليها الدليل لا في وجوده ولا في صحته ودلالته فيرجح الدليل الموافق لدليل اخر على
دليل لا يوافقه دليل اخر لان الظن الحاصل من الدليلين اقوى من الظن الحاصل من دليل واحد اهلها
ويرجح الدليل الموافق لعمل اهل المدينة او لعمل الخلفاء الراشدين او لعمل الاعلم على غيره فان اهل المدينة
الترجيحية ولذا الخلفاء الراشدون والاعلم احفظ بمواقع الخلل واعرف بدقايق الادلة ويرجح احد احدها
التاويلين على الاخر ان كان دليله على دليل التاويل الاخر ويرجح الحكم المتعرض لعلته على الحكم الذي
لم يتعرض لعلته لان الحكم الذي يعرض لعلته افضى الى تحصيل مقصود الشارع لان النفس له اقبل بسبب
تعقل المعنى ويرجح العام الوارد على سبب خاص على العام المطلق في حكم ذلك السبب لان العام الوارد على
السبب الخاص كالخاص بالنسبة الى ذلك السبب والخاص مقدم على العام ويرجح المطلق على العام الوارد على سبب
خاص في حكم غير السبب لانه اختلف في عموم العام الوارد على السبب ولم يختلف في عموم العام المطلق و
الخطاب شفاها اذا عارض عاما لم يكن بطريق المشافهة فيرجح الخطاب بالمشافهة فيمن خوطب شفاها
ويرجح العام عليه في غير من خوطب شفاها ويرجح العام الذي لم يعمل به في صورة على العام الذي عمل به في
صورة لانه لا يلزم من العمل بالعام الذي لم يعمل به في صورة اهمال احد الدليلين ولو عمل بالعام الذي عمل به
في صورة لزم اهمال العام الاخر بالكلية وقيل بالعكس اي يرجح العام الذي عمل به في صورة على العام الذي
لم يعمل به في صورة لان العام المعمول به يتقوى باعتبار العمل به واذا تقرر هذا فان كان احدهما امس بالمقصود
بان قصد به بيان الحكم المختلف فيه والعام الاخر بخلافه فالعام الذي هو امس بالمقصود يرجح على العام
الاخر مثل قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين فانه يرجح على قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم فان الاول قد ورد
في بيان تحريم الجمع بين الاختين بخلاف الثاني ويرجح الحديث الذي فسره الراوي بفعله او قوله على الحديث الذي
لم يفسره الراوي مواصفة لاشتمال الاول على فايدة زايدة ويرجح احد الحديثين على الاخر بذكر السبب
فانه الحديث الذي ذكر الراوي السبب معه راجح على ما لم يذكر السبب معه لان ذكر السبب يدل على زيادة
اهتمام الراوي بالرواية ويرجح احد الخبرين على الاخر بتاخره بتاخر اسلام الراوي لان الظاهر
تاخر روايه متاخر الاسلام عن اسلامه بخلاف روايه الاخر لجواز تقدمها على اسلام متاخر الاسلام ويرجح
الخبر المورخ بتاريخ مضيق على غيره لان نصيق التاريخ قرينة دالة على تاخره ولذا يرجح احد الخبرين على
الاخر لكونه متضمنا للتشديد لان التشديد قرينة دالة على تاخره فان التشديد في اخر عهد الرسول عليه
السلام والتخفيف في اول عهده صـ[ـلى الله عليه وسلم] المعقولان قياسان او استدلالان فالاول اصله و
فرعه ومدلوله وخارج الاول بالقطع وبقوة دليله وبكونه لم ينسخ باتفاق وبانه على سنن القياس وبدليل
خاص على تعليله مسـ[ـألة] لما فرغ من بيان الترجيح بين منقولين شرع في بيان الترجيح بين معقولين والمعقولان
اما قياسان او استدلالان وترجيح احد القياسين على الاخر قد يكون بما يعود الى اصله والى فرعه والى
مدلوله وهو ما تقتضيه القياس والى الخارج والاول وهو ما يعود الى اصله على قسمين الاول ما يعود الى
حكمه والثاني ما يعود الى علته ثم ما يعود الى حكم الاصل جهة الاول الترجيح بالقطع فيرجح القياس
الذي يكون حكم الاصل فيه مقطوعا على القياس الذي لم يقطع حكم اصله الثاني الترجيح بقوة دليله فيرجح
القياس الذي حكم اصله اقوى وان لم يكن مقطوعا على القياس الذي لم يكن كذلك لان حكم الاصل فيه لذلك
الثالث الترجيح بكون حكم الاصل لم ينسخ باتفاق فيرجح القياس الذي لم ينسخ حكم اصله باتفاق على القياس
الذي اختلف في نسخ حكم اصله الرابع الترجيح بكون حكم الاصل على سنن القياس كالقياس الذي يكون حكم اصله
جاريا على سنن القياس راجح على القياس الذي لا يكون كذلك الخامس الترجيح بدليل خاص على تعليل حكم اصله

فالقياس الذي دل الدليل خاص على تعليل حكم اصله يرجح على ما ليس كذلك صـ[ـح] وبالقطع
بالعلة او بالظن الاغلب وبان مسلكها قطعي او اغلب ظنا والسبر على المناسبة لتضمنه انتفاء
احتمال ومرجح بطريق نفي الفارق في القياس والوصف الحقيقي على غيره والثبوتي على العدمي والباعثة
على الامارة والمنضبطة والظاهرة والمتحدة على خلافها والاكثر تعديا والمطردة على المنقوضة و
المنعكسة على خلافها والمطردة فقط على المنعكسة وبكونه جامعا للحكمة مانعا لها على خلافه والمناسبة
على الشبهية والضرورية الخمسة على غيرها والحاجية على التحسينية والتكملة من الخمسة على الحاجية
والدينية على الاربعة وقيل بالعكس ثم مصلحة النفس ثم النسب ثم العقل ثم المال وبقوة موجب
النقض من مانع او فوات شرط على الضعف والاحتمال وبانتفاء المزاحم لها في الاصل وبرجحانها على مزاحمها
والمقتضية للنفي على الثبوت وقيل بالعكس وبقوة المناسبة والعامة في المكلفين على الخاصة مسـ[ـألة]
بعد الفراغ من الترجيح بامور تعود الى حكم الاصل شرع في الترجيح بامور تعود الى علة الاصل فيرجح احد
القياسين على الاخر بالقطع بالعلة فان مقطوع العلة راجح على ما هو مظنون ولذا يرجح بالظن الاغلب
وذلك بان يكون وجود العلة في القياس مظنونا لكنه وجودها في احدهما مظنون بالظن الاغلب ويرجح
القياس الذي يكون مسلك علته قطعيا على القياس الذي لا يكون كذلك ولذا يرجح القياس الذي يكون
مسلك علته مظنونا بالظن الاغلب على ما لا يكون كذلك ويرجح القياس الذي استنبط علته وصفه بالسبر
على القياس الذي استنبط علته وصفه بالمناسبة لتضمن السبر انتفاء المعارض في الاصل بخلاف المناسبة ويرجح
احد القياسين على الاخر بطريق نفي الفارق بين الاصل والفرع في قياس المقطوع بنفي الفارق فيه بين الاصل والفرع
راجح على القياس الذي يكون نفي الفارق فيه مظنونا بالظن الغير الاغلب ويرجح الوصف الحقيقي على غير الحقيقي ويرجح
الوصف الثبوتي على العدمي ويرجح العلة الباعثة على الامارة ويرجح العلة المنضبطة والعلة الظاهرة والعلة
المتحدة على غير المنضبطة والخفية والمتعددة ويرجح العلة ما هو اكثر تعديا على ما هو اقل تعديا لان زيادة التعدي
توجب زيادة الفائدة فهو اولى ويرجح العلة المطردة على العلة المنقوضة ويرجح العلة المنعكسة على غير المنعكسة لان
الانعكاس وان لم تفتقر العلة اليه يقويها ويرجح المطردة فقط على المنعكسة فقط لان الطرد في العلل اقوى من
العكس ولهذا اشترط في العلية الاطراد ولم يشترط الانعكاس ويرجح احد القياسين على الاخر كونه وصفه
جامعا للحكمة مانعا لها على ما لا يكون كذلك ويرجح قياس المناسبة على قياس الشبه لزيادة علية الظن بعليته
للوصف المناسب ويرجح الضرورية الخمسة التي هي حفظ الدين والنفس والنسب والعقل والمال على غيرها ويرجح
ما وقع في محل الحاجة على ما وقع في محل التحسين والتزيين ويرجح ما وقع في محل الحاجة التكملة من الخمسة
الضرورية على ما وقع في محل الحاجة وان كان من اصول الحاجة ويرجح من اقسام الخمسة الضرورية الدينية على
الاربعة الباقية لان ثمرة الدينية اكمل الثمرات وهي السعادة الاخروية وقيل بالعكس اي يرجح الاربعة الباقية على الدينية
لان حق الله تعالى مبني على المسامحة بخلاف حقوق الناس ولهذا قدم القصاص على قتل الردة اذا اجتمعا ويرجح مصلحة
النفس على الثلثة الباقية لان حفظ الباقية لاجل حفظ النفس ثم النسب يرجح على العقل لان حفظ النسب
اشد تعلقا ببقاء النفس ثم حفظ العقل ثم العقل يرجح على المال لان العقل ملاك التكليف بخلاف المال
ويرجح القياس الذي يكون موجب نقض علته من وجود مانع او فوات شرط قويا على القياس الذي يكون موجب
نقض علته ضعيفا لان قوة موجب النقض دليل على قوة العلة المنقوضة ويرجح القياس الذي انتفى مزاحم
علته في اصله لان انتفاء مزاحم العلة يفيد غلبة الظن بالعلة ويرجح القياس الذي يكون علته راجحة على مزاجها

ويرجح على القياس الذي ... بالظن الاغلب ... ويرجح القياس الذي يكون علته راجحة على القياس الذي يكون علته مساوية لمزاحمها في الاصل

في الاصل على ما الاخر لم يسلم مزاحم علته

في الاصل على ما لا يكون عليه راجحة على مراجحة ويرجح العلة المقتضية للنفي على العلة المقتضية
للثبوت لان المقتضية للنفي متأيدة بالاصل وقيل بالعكس اي يرجح العلة المقتضية للثبوت على العلة
المقتضية للنفي لان المقتضية للثبوت تفيد حكما شرعيا لم يعلم بالبراءة الاصلية بخلاف المقتضية
للنفي فانها تفيد ما علم بالبراءة الاصلية وما فائدته شرعية راجح على غيره ويرجح احد القياسين
على الآخر بقوة المناسبة لان قوة المناسبة تفيد ظن الغلبة ويرجح القياس الذي يكون علته
عامة في المكلفين اي متضمنة لمصلحة عموم المكلفين على القياس الذي يكون علته خاصة ببعض
المكلفين لان ما يكون فائدته اكثر اولى ص الفرع يرجح بالمشاركة في عين الحكم وعين
العلة على الثلاثة وعين احدها على الجنسين وعين العلة خاصة على عكسه وبالقطع بها فيه وبكون
الفرع بالنص جملة لا تفصيلا ش هذا هو الترجيح العائد الى الفرع يرجح القياس الذي فرعه يكون
مشاركا للاصل في عين الحكم وعين العلة على الثلاثة اي على ما يكون فرعه مشاركا للاصل في جنس الحكم
وجنس العلة وفي جنس الحكم وعين العلة وبالعكس لان المشاركة كلما كانت اخص كان الظن بالعلية اقوى
ويرجح القياس الذي يكون فرعه مشاركا للاصل في عين احدهما اي عين العلة او عين الحكم على القياس
الذي يكون فرعه مشاركا للاصل في الجنسين اي جنس العلة وجنس الحكم لما مر ويرجح القياس الذي يكون فرعه
مشاركا للاصل في عين العلة على عكسه اي على القياس الذي يكون فرعه مشاركا للاصل في عين الحكم لان
العلة اصل الحكم المتعدي فاعتبار ما هو معتبر في خصوص العلة اولى من اعتبار ما هو معتبر في خصوص الحكم
ويرجح القياس الذي يكون العلة في فرعه مقطوعا على القياس الذي يكون علته في الفرع مظنونة ويرجح
القياس الذي يثبت حكم الفرع فيه بالنص جملة لا تفصيلا على القياس الذي لم يثبت حكم الفرع فيه بالنص
وانما قيد النص بقوله جملة لا تفصيلا لانه لو ثبت حكم الفرع بالنص على سبيل التفصيل لم يكن ثابتا بالقياس
كما مر في شرط حكم الفرع والترجيح العائد الى المدلول اعني حكم الفرع والعائد الى امر خارج على قياس ما
سلف فلهذا لم يتعرض المصنف لهما ص المنقول والمعقول يرجح الخاص بمنطوقه
وللخاص لا بمنطوقه درجات والترجيح فيه بحسب ما يقع للناظر والعام مع القياس تقدم
ش بعد الفراغ من ترجيح المعقولين شرع في ترجيح المنقول والمعقول اذا تعارضا
اذا وقع التعارض بين القياس والمنقول الذي هو الكتاب والسنة فان كان المنقول خاصا ودل
على المطلوب بمنطوقه يرجح على القياس لكون المنقول اصلا بالنسبة الى القياس ولان المنقول
مقدماته اقل فيكون اقل خللا وان كان المنقول خاصا ودل على المطلوب لا بمنطوقه فهو يقع على
درجات لان الظن الحاصل من المنقول الذي دل على المطلوب لا بمنطوقه قد يكون اقوى من الظن
الحاصل من القياس وقد يكون مساويا له وقد يكون اضعف والترجيح فيه بحسب ما يقع للناظر
فله ان يعتبر الظن الحاصل منه ومن القياس ويأخذ باقوى الظنين وان كان المنقول عاما فالحكم مع
القياس قد تقدم الكلام عليه في باب الخبر فلا حاجة الى اعادته ص واما الحدود
السمعية فيرجح بالالفاظ الصريحة على غيرها وبكون المعرف اعرف وبالذاتي على العرضي وبعمومه
على الآخر لفائدته وقيل بالعكس للاتفاق على ما تحته وبموافقة النقل الشرعي او اللغوي او قربه و
برجحان طريق اكتسابه وبعمل المدينة او الخلفاء الاربعة او العلماء ولو واحدا وبتقرير حكم الحظر
او حكم النفي وبدرء الحد ويتركب من الترجيحات في المركبات والحدود امور لا تنحصر وفيما ذكر
ارشاد لذلك ش

الامارات المفضية الى التصديقات كما يقع التعارض فيها ويرجح بعضها على بعض كذلك
الحدود السمعية يقع التعارض فيها ويرجح بعضها على بعض ولما كان التعارض والترجيح في الاول
هو الامر الغالب في الشرع قدمه على التعارض والترجيح في الثاني الذي هو القليل المطلوب
في الشرع والترجيح في الحدود السمعية اما باعتبار اللفظ او باعتبار المعنى او باعتبار امر خارج
اما باعتبار اللفظ فيرجح احد الحدود بالالفاظ الصريحة التي لا ابهام فيها على غيره اي على ما يكون
مدلوله بالفاظ مجازية او مشتركة او وحشية واما باعتبار المعنى فيرجح التعريف بمعرف اعرف على
ما لا يكون كذلك ويرجح التعريف بالذاتي على التعريف بالعرضي ويرجح التعريف بعموم احد على ما
لا يكون كذلك وذلك بان يكون احد التعريفين متناولا للمحدود الذي يتناوله التعريف الآخر وزيادة فانه تقدم
ما اشتمل على المحدود الآخر وزيادة لزيادة فائدته وقيل بالعكس لان مدلول الاخص متفق عليه
ومدلول الاعم مختلف فيه للاختلاف فيما زاد على مدلول الآخر والمتفق على مدلوله اولى من المختلف فيه
واما باعتبار الخارج فيرجح التعريف الذي كان موافقا للنقل الشرعي او اللغوي او قربه من النقل
الشرعي او اللغوي على ما لا يكون كذلك ويرجح احد التعريفين على الآخر برجحان طريق اكتسابه بان كان
طريق اكتسابه بان كان طريق اكتسابه قطعيا وطريق اكتساب الآخر ظنيا ويرجح احد التعريفين على
الآخر بكونه موافقا لعمل اهل المدينة او عمل الخلفاء الراشدين او عمل العلماء ويرجح ايضا احد التعريفين
على الآخر بكونه موافقا لعمل عالم واحد ويرجح احد التعريفين على الآخر بكونه مقررا لحكم الحظر او مقررا
لحكم النفي ويرجح ايضا احد التعريفين على الآخر بدرء الحد بان يلزم من العمل به درء الحد دون العمل بالآخر
ويتركب من الترجيحات في المركبات والحدود امور لا تنحصر وذلك بان يكون احد الدليلين او احد
التعريفين مشتملا على صنف من جهات الترجيح او اكثر والآخر مشتملا على اقل او مثله وفيما ذكر
من الجهات المذكورة ارشاد لما يتركب منها والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله
اجمعين وحسبنا الله ونعم الوكيل

علقه لنفسه ولمن شاء الله تعالى من بعده
ابو العباس احمد بن ابرهيم بن [illegible] سامحه الله الكريم [illegible]
سنة سبع وثمانمائة

بلغ [illegible] مقابلة [illegible] على [illegible]

ودلكرلايناتي ههنا فلا نسع ان يطلب ذلك واذا عرفت هذا فاعلم ان قوله اقتلوا المشركين فوه جله
والقضايا وذلك لان مدلوله اقتل هذا المشرك واقتل هذا المشرك الى اخر الافراد وهذه الصيغ اذا اعتبرت
جملها فهي لا تدل على اقتل زيد المشرك ولكنها تستلزم بدلالة على اقتل زيد المشرك لا كونه زيدا بل بعموم كونه فردا
من افراده تضمنا فقول زيدا المشرك فانه جمله هو القضايا وهي جزء من مجموع تلك القضايا فيكون دلالة هو الصيغة
عليه وحده قتل زيد المشرك تضمنا بدلالة على ذلك الوجوب والذي هو تضمن ذكر المجموع هو دال على ذلك وهذا بنفسه فان
فافهم ذلك فانه دقيق الكلام وليس ذلك من قبيل دلالة التضمن بل هو من قبيل دلالة المطابقة والله اعلم